Ph. U. 476 h

Darſtellung und Kritik

der

Hegelſchen [illegible]

von

[illegible]

von

Dr. [illegible]

[illegible]

Wien.

[illegible]

[illegible]

Darſtellung und Kritik

des

Hegelſchen Syſtems.

Aus

dem Standpunkte der chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Franz Anton Staudenmaier,

Domcapitular, geiſtl. Rath und Profeſſor der Theologie zu Freiburg.

Mainz.

Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1844.

Ph. U. 476 h

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

C

Vorrede.

Es war anfänglich meine Abſicht, die von mir früher in verſchiedenen Zeitſchriften dem Publicum mitgetheilten Abhandlungen über Hegel, welche ſich größtentheils mit deſſen Philoſophie des Geiſtes befaßt hatten, einer ſcharfen Reviſion zu unterwerfen, zu einem Ganzen ſofort zu verbinden und in dieſer Geſtalt nähern Antheil an der Kritik nehmen zu laſſen, die in der unmittelbaren Gegenwart von ſo verſchiedenen Seiten her und auf ſo verſchiedenen Standpunkten an der Hegelſchen Philoſophie ausgeübt wird. Ein weiteres Nachdenken überzeugte mich aber bald von der Unthunlichkeit des Unternehmens, beſonders weil bei dem engen Zuſammenhange der weſentlichen Theile der Hegelſchen Philoſophie unter einander ein beſtändiges Zurückgehen auf die Logik, die Phänomenologie und die Naturphiloſophie nothwendig geweſen wäre. Ich entſchloß mich daher, das ganze Syſtem darzuſtellen und zu beurtheilen. Den Standpunkt, auf welchen ich mich ſtellte, habe ich im Buche ſelbſt gerechtfertiget. Es iſt daher über dieſen Punkt nichts mehr nachzutragen. In der Bekämpfung der Hegelſchen Lehre habe ich keineswegs geſtrebt, Blößen aufzudecken und mich

über ſie zu beluſtigen, Blößen, wie Hegel ſie oftmals dargeboten, z. B. in der bekannten Abhandlung de orbitis planetarum, beſonders aber in der Philoſophie der Geſchichte und anderwärts. Mein Streben war vielmehr dahin gerichtet, den Urheber einer wenn auch nicht wahren, ſo doch immer höchſt bedeutungsvollen Philoſophie nur mit Ernſt und Würde zu behandeln.

Wie lange noch die Philoſophie, vom Chriſtenthume nun einmal abgewandt, es auf ſich nehmen wird, die Unruhe des Geiſtes an ſich ſelber darzuſtellen, wiſſen wir nicht, denn es bedürfte, um dieſes beſtimmen zu können, einer Prophetengabe. Aber ſo viel iſt gewiß, daß in aller Weiſe zu wünſchen wäre, die Philoſophie möchte, nachdem ſie, allerdings bei manchem lobenswürdigen Streben, dennoch in ſo viel, wenn oft auch genialem, Unſinn ſich erſchöpft, und das Leben, welches wenig Vertrauen mehr zu ihr hat, übermüthig von ſich abgeſtoßen, in der nächſten Zukunft dazu ſich verſtehen, jene abſtracte Stellung zur lebendigen Wirklichkeit aufzugeben, die ſie ſchon ſo lange her, für das Philoſophiren ſelbſt ungünſtig genug, eingenommen hat. Wir gönnen der Philoſophie unſrerſeits alle Freiheit der Selbſtbewegung, denn wir ſind überzeugt, daß der rechte Gebrauch derſelben ſie ſchnellen Schrittes zu der Erkenntniß jener Wahrheit führen wird, an die auch wir uns halten. Aber die Geſchichte der Philoſophie, beſonders der neuern, hat nur zu deutlich gezeigt, daß die in Anſpruch genommene Freiheit ſo oft nichts Anderes iſt als ein mit Willkühr in Anſpruch genommenes Vorurtheil, und zwar ein Vorurtheil, welches bei jeder ernſten Unterſuchung ſich zudem noch als Irrthum erweist, nur für jenen allein nicht, der von dem ihn beherrſchenden Vorurtheil ausgeht und daſſelbe zu einem Syſteme ausarbeitet.

Denn hat ſich das Vorurtheil einmal im Geiſte feſtgeſetzt, ſo iſt von ihm nicht mehr loszukommen, vielmehr iſt von nun an alle Thätigkeit dahin gerichtet, das Vorurtheil als wahr darzuſtellen. Es iſt ein einziger unwahrer Gedanke, der in Kant in der Form des Vorurtheils den falſchen Kriticismus hervorgerufen; es iſt ein einziger philoſophiſch unrichtiger Satz, der in der Geſtalt des Vorurtheils den ſonſt ſo freiheitsliebenden und energiſchen Fichte zum Syſteme des ſubjectiven Idealismus verleitet; es iſt die einzige unerwieſene Vorſtellung von der abſoluten Identität des Unendlichen und Endlichen, welche durch das Organ der abſoluten Anſchauung erkannt werden ſoll, was in Schelling es zum Syſteme der abſoluten Identität kommen ließ; und es iſt endlich allein das Vorurtheil, daß die Schellingſche Philoſophie als Identitätsphiloſophie Wahrheit enthalte, und daß einzig noch das, wovon Schelling ausgehe, als gewonnenes Reſultat ſich zu zeigen habe, — es iſt, ſage ich, einzig dieſes Vorurtheil, dem die ganze Hegelſche Philoſophie ihren Urſprung und ihren weſentlichen Charakter zu verdanken hat. Durch dieſes Vorurtheil, d. h. durch den der Schellingſchen Philoſophie unterliegenden pantheiſtiſchen Grundgedanken einmal beherrſcht, konnte Hegel diejenige Bahn nicht mehr betreten und verfolgen, die ihn zur Erkenntniß der lebendigen Wirklichkeit geführt hätte: die im Vorurtheil ruhende philoſophiſche Lüge zieht ſich ſofort durch den ganzen Organismus des philoſophiſchen Gebäudes maaßgebend hindurch, und macht dieſes ſelbſt zur Lüge. — Und darum geſtehen wir aufrichtig, daß neben dem Zwecke, die Hegelſche Philoſophie darzuſtellen und zu beurtheilen, wir auch noch den andern erreichen möchten, die Philoſophie auf ihr ſo altes unwahres Verfahren hinzuweiſen, und dazu alles Ernſtes zu vermögen, jetzt einmal

von dem ſich zu befreien, was ſie, wie mit der fliegenden Mücke behaftet, ſonſt überall auſſer ſich zu ſehen gewohnt iſt, — vom Vorurtheil.

Am Schluſſe dieſer Vorrede wollen wir einen wichtigen Umſtand nicht unbemerkt laſſen. Wenn Männer wie Leibnitz mit ihrer Philoſophie eine tiefe Einſicht in das Weſen der Offenbarung und in das Innere der Natur, des Menſchen und der Geſchichte verbunden haben, ſo entgeht der abſtracten Philoſophie der neuern und neueſten Zeit nicht nur jene Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, ſondern, und zwar in demſelben Grad und Maaß, auch die Erkenntniß der lebendigen Wirklichkeit. — Wer glaubt, die eine Unwiſſenheit verbinde ſich nicht nothwendig mit der andern, iſt in der wirklichen Philoſophie noch nicht weit gekommen.

Freiburg im Breisgau, den 10. September 1843.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Seite

1. Rechtfertigung des Standpunkts. Stellung der Hegelſchen Philoſophie zum Syſtem des Chriſtenthums 1
2. Kritiſche Beurtheilung der Stellung des Hegelſchen Syſtems zum Syſtem des Chriſtenthums 19
3. Der philoſophiſche Grundgedanke des Hegelſchen Syſtems . . 25
4. Der logiſche Pantheismus in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel 33
5. Hauptgrundſätze des chriſtlichen Theismus. Verhältniß deſſelben zum Pantheismus 150
6. Princip und Methode der Hegelſchen Philoſophie. Die Dialektik derſelben 171
7. Die Phänomenologie des Geiſtes 246
8. Die Logik 331
9. Uebergang aus der Logik in die Wiſſenſchaft des Wirklichen . . 467
10. Die Philoſophie der Natur 477
11. Die Philoſophie des Geiſtes 492
Das Allgemeine 492
12. Der ſubjective Geiſt 500
13. A. Anthropologie 500
14. (B. Phänomenologie des Geiſtes) 507
15. C. Pſychologie 508
16. Die Lehre von der Nothwendigkeit des Böſen 516

Seite

Der objective Geiſt 535

17. Die Philoſophie des Rechts 540

18. Die Philoſophie der Geſchichte 563

Der abſolute Geiſt 641

Das Allgemeine. Entwicklung des Begriffes des abſoluten Geiſtes 641

19. Die Philoſophie der Kunſt 657

20. Die Philoſophie der Religion 672

21. Die Philoſophie 837

22. Letztes Urtheil und Schluß. 845

1.

Rechtfertigung des Standpunktes.

Stellung der Hegelſchen Philoſophie zum Syſtem des Chriſtenthums.

Der Standpunkt, auf welchen wir uns bei der kritiſchen Beurtheilung des Hegelſchen Syſtems ſtellen, iſt, wie ſchon der Titel unſerer Schrift ausweist, der der chriſtlichen Philoſophie. Daß dieſer Standpunkt von uns gewählt wird, darf um ſo weniger auffallen, je gewiſſer es einerſeits nach unſerer volleſten Ueberzeugung iſt, daß nur von dieſem Standpunkte aus die Geſchicke der Philoſophie ſich entſcheiden, indem von hier aus die letzten und höchſten Urtheile über den Werth oder Unwerth ihrer Reſultate ſich bilden, und als je bekannter auf der andern Seite angenommen werden kann, daß Hegel, den wir beurtheilen, dieſen Standpunkt in ſofern ſelbſt als einen wahren angerufen habe, als er, von einem gewiſſen ſichern Inſtincte geleitet, ſich bemühte, die Wahrheit ſeiner Lehre durch die Uebereinſtimmung derſelben mit der des Chriſtenthums darzuthun. Dieſe Uebereinſtimmung ſoll jedoch die höchſte ſein, die möglich iſt: denn wie von Hegel vorgegeben wird, ſo iſt der Inhalt des Syſtems der chriſtlichen Lehre auch der Inhalt ſeines philoſophiſchen Syſtems, und was noch als Verſchiedenes ſich herausſtellt, iſt einzig die Form, ſo daß beide Syſteme dem Inhalte nach Eins, und nur der Form nach verſchieden ſind. „Die Religion iſt die Art und Weiſe des Bewußtſeins, wie die Wahrheit für alle Menſchen, für die Menſchen aller Bildung iſt; die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber

iſt eine beſondere Art ihres Bewußtſeins, deren Arbeit ſich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen. Der Gehalt iſt derſelbe, aber wie Homer von einigen Dingen ſagt, daß ſie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menſchen, ſo gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorſtellung und des verſtändigen, in endlichen Kategorien und einſeitigen Abſtractionen niſtenden Denkers, die andere des concreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philoſophie beſprechen und beurtheilen will, ſo iſt mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewußtſeins zu haben. Das Fundament der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß iſt der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiſte rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüth, ein zur Beſinnung erwachter Geiſt, ausgebildeter Gehalt iſt"[1]). „Worauf es aber bei der beſtimmten Auseinanderſetzung des Verhältniſſes der Philoſophie zur Religion ganz allein ankommt, das iſt der Unterſchied der Formen des ſpeculativen Denkens von den Formen der Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes. Es iſt aber der ganze Verlauf der Philoſophie und der Logik insbeſondere, welcher dieſen Unterſchied nicht nur zu erkennen gibt, ſondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur deſſelben an dieſen Kategorien ſelbſt ſich entwickeln und richten läßt. Nur auf den Grund dieſer Erkenntniß der Formen läßt ſich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es ſich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philoſophie und der Religion derſelbe iſt, abgeſehen von dem weitern Inhalte der äuſſeren Natur und des endlichen Geiſtes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion iſt die Wahrheit für alle Menſchen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geiſtes, der als zeugend der Geiſt im Menſchen iſt. Dieß Zeugniß an ſich ſubſtantiell, faßt ſich, in ſofern es ſich zu expliciren getrieben iſt, zunächſt in die-

1) Encyklopädie der phil. Wiſſenſchaften im Grundriſſe. 3. Ausgabe Heidelberg 1830. Vorrede S XIX. XX. (Sämmtl. Werke 6. Bd. S. XXI).

jenige Bildung, welche die ſonſtige ſeines weltlichen Bewußtſeins und Verſtandes iſt“ [1]).

Ehe wir in die weitere Auseinanderſetzung des von Hegel noch belaſſenen Unterſchiedes zwiſchen dem Chriſtenthume und ſeiner eigenen Philoſophie, des Unterſchiedes folglich, der in der bloſſen Form beſteht, eingehen, ſei es uns erlaubt, bei derjenigen Stellung noch etwas zu verweilen, welche ſich Hegel zum Chriſtenthume überhaupt gegeben hat.

Gleichwie im Syſteme Hegels der Geiſt einen großen Kreislauf des Denkens durch eigene Bewegung vollbringt; eben ſo hält ſich dieſes Syſtem ſelbſt dazu beſtimmt, nicht nur auf dem Gebiete der Philoſophie, ſondern auch der Theologie geſchichtlich einen großen Kreislauf zu vollbringen. So ſehr man ſich daher auch von gewiſſen Seiten aus bemühe, dem ſichtlichen Einfluſſe der allenthalben um ſich greifenden Hegelſchen Speculation gegenüber einen ſtarken Damm aufzuwerfen, um ihn dadurch mit Gewalt von ſich abzuhalten; ſo wenig ſeien doch dadurch, wie die Erfahrung zeige, die glücklichen Schritte des neuen Syſtems wirklich und im Ganzen aufgehalten worden, vielmehr haben die Reactionen gegen daſſelbe bisher nur ſeinen ſchnellern Fortgang bewirkt. So laſſen ſich jetzt noch fortwährend die Anhänger des Syſtems vernehmen. Es iſt allerdings ein eitles Bemühen, dem Geiſte da zu widerſtehen, wo er eine wahre und eine große Richtung verfolgt, und dieſes Bemühen, immer erfolglos, kann ſich ſelbſt nur mit endlicher Verachtung ſtrafen. Gegen eine ſolche Richtung, wie die gemeinte, kann man ſich nur dadurch rühmlich halten, daß man ſie anerkennt und in ſie eingeht, womit aber noch gar nicht geſagt iſt, daß man ſie ganz und in jeder Hinſicht zu der eigenen machen müſſe. Allein es wird nun Alles darauf ankommen, ob das Streben Hegels hieher zu rechnen ſei.

Schon bei ſeinem erſten Auftreten ſchlug Hegel allerdings einen Weg ein, der ihn zur Religion hinführen mußte, ſollte dieſes früher oder ſpäter geſchehen. Denn er ſuchte ſich wenigſtens zu jenem höhern Standpunkte zu erheben, auf welchem

1) Encyklopädie, §. 573. S. 581. 582.

die wahre Philoſophie mit der Religion Eins iſt. Dieſes Streben legte er nicht undeutlich an den Tag in ſeiner Abhandlung über Glauben und Wiſſen, zuerſt erſchienen in Schellings und Hegels kritiſchem Journal der Philoſophie [1]), und in ſeiner Darſtellung der Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie [2]), welche Darſtellung jener Abhandlung der Zeit nach noch vorausgeht. Er richtete hier, in dieſen beiden Schriften, beſonders aber in der erſtern, die volle Kraft ſeines Geiſtes gegen das negative Verfahren der Aufklärung ſeiner Zeit, gegen welche bekanntlich auch der geniale Schelling, der Urheber der Richtung, die im Ganzen auch Hegel verfolgte, donnerte [3]). Insbeſondere aber ſuchte der Erſtere, Hegel nämlich, die vom rechten Wege abgekommenen Philoſophien, die nicht ohne Einfluß auf die Religion ſein konnten, begreiflich zu machen aus dem Princip des Nordens, das, religiös angeſehen, das des Proteſtantismus ſei, beide aber zuſammen das der Subjectivität [4]). Dieſes Princip führt er uns weiter vor in ſeiner Potenzirung auf dem Boden der Religion, wo es im Gefühle ſeiner eigenen Schwäche von ſelbſt verzichtet auf alle wahre und wirkliche Objectivität, ſomit auch auf alle organiſche Conſtituirung einer allgemeinen Kirche, wodurch ſich denn dieſes Princip von ſelbſt eigentlich aufgibt [5]). Während allerdings aus dieſen Aeußerungen das volle Streben Hegels in Abſicht auf Religion noch nicht hervorgeht, iſt doch ſchon daraus, daß er ſeine Aufmerkſamkeit ſo ganz beſonders dahin wandte, ſo wie aus der Art und Weiſe, wie er es thut, zu ſchließen, in welch umfaſſendem Sinne er ſchon damals die religiöſen Verhältniſſe in ſein Syſtem hineinzuziehen gedachte, was nun auch, und im

1) Bd. II. St. 1. 1802.

2) Jena 1801.

3) In ſeinen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums.

4) S. im I. Bde der ſämmtl. Werke S. 5 ff. Ferner 109, 110, 112.

5) A. a. O. S. 112—115. Vergl. 165, 166.

größten Umfange, zunächſt in der Religionsphiloſophie geſchehen iſt.

Wenn nun ſchon nach dieſer Seite die Hegelſche Philoſophie der Theologie nicht mehr gleichgültig ſein kann, ſo wird dieß der Fall um ſo weniger ſein können, wenn wir erfahren haben, in welches Verhältniß Hegel ſelbſt ſeine Lehre zum Chriſtenthume ſetzt. Die Zeit ſoll nach ihm vorüber ſein, in der ſich die Philoſophie als ein blos ſubjectives Denken auf den gegebenen Inhalt der Religion nur negativ, formell und äußerlich bezieht, dieſen Inhalt blos bekrittelt und höchſtens noch Reflexionen darüber anſtellt; gekommen aber ſei nunmehr jene Zeit, in der das Chriſtenthum dadurch im Geiſte und in der Wahrheit erkannt werde, daß der geoffenbarte göttliche Inhalt deſſelben, der Gegenſtand des Glaubens, als der ſubſtantielle, weſentliche Inhalt des Geiſtes und der Vernunft begriffen werde. Die Stufe, auf der man das Chriſtenthum zu deuteln, und durch Deuteleien zu meiſtern ſuche, gehöre einer verſchollenen Bildung an, die zwar noch nicht ganz erloſchen ſei, aber doch ſchon in den krampfhaften Zuckungen des Todeskampfes liege. Deßhalb ſei die Hegelſche Philoſophie vorzugsweiſe die chriſtliche. Dieß jedoch nicht in dem Sinne, als hätte ſie zur Förderung und Vervollkommnung des Chriſtenthums beigetragen, ſondern in dem, daß ſie ſelbſt Werk und Frucht des chriſtlichen Geiſtes ſei und ſein höchſtes Erzeugniß. Somit wolle nicht ſie Ruhm dem Chriſtenthume geben, ſondern Ruhm von ihm nehmen. Daher die große Achtung, welche die Hegelſche Philoſophie überall vor dem Chriſtenthume als dem geoffenbarten Worte Gottes, als der abſoluten Wahrheit ausſpricht.

Dieſe Stellung, die Hegel zum Chriſtenthume einnimmt, würde unſere Achtung, Freude und Bewunderung ſo wie unſern Dank mehr in Anſpruch nehmen, als es geſchieht, wenn das Hegelſche Chriſtenthum ganz das wahre und wirkliche Chriſtenthum wäre; denn in der That würde man einſtens ihm und dem kräftigen Schelling in Abſicht auf die Rückkehr zum Glauben in der proteſtantiſchen Kirche mehr zu danken haben, als den Theologen derſelben, was Hegel ſelbſt auch, von der Gegenwart in

die Zukunft blickend, erkannt haben würde [1]), und um ſo mehr, da er ſchon für die unmittelbare Gegenwart den Schaden der rationaliſtiſchen Theologie erkennt. Nach Schelling [2]) hat keiner kräftiger als Hegel die falſche Aufklärung in der Theologie in ihrer Nichtigkeit dargeſtellt. Der Vorwurf, der in Beziehung auf die Lehren der chriſtlichen Religion der Philoſophie gemacht worden, daß ſie die Dogmen der chriſtlichen Religion zerſtöre, verderbe; — dieß Hinderniß, bemerkt Hegel, ſei aus dem Wege geräumt, und dieſe Wegräumung von Seite der Theologie ſelbſt in neuerer Zeit, den letzten dreißig bis fünfzig Jahren, geſchehen. Es ſeien ſehr wenige Dogmen von dem frühern Syſteme der kirchlichen Confeſſionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelaſſen worden, die ihnen früher beigelegt worden, und keine andern Dogmen an ihre Stelle geſetzt. Leicht könne man zu der Vorſtellung kommen, wenn man betrachte, was in Anſehung der Ueberzeugung der kirchlichen Dogmen der Fall iſt,

1) Religionsphiloſophie I. S. 10. ff. „Die Wiederherſtellung der ächten Kirchenlehre muß von der Philoſophie ausgehen."

2) Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 187 bis 210 in der neunten Vorleſung über das Studium der Theologie. 2. Aufl. Dieſe Schrift Schellings fängt erſt jetzt wieder an, jene Bedeutung zu gewinnen, die ſie von jeher verdient hat. Sie enthält für das hiſtoriſche Chriſtenthum allerdings neben weniger Gutem und ſogar Falſchem, doch ſo viele große und tiefe Gedanken, daß man nicht begreifen kann, warum ſie ihren Einfluß nicht ſchon früher geübt hat. Nur Zimmer, Klein und Thanner haben ſich von ihr anwehen laſſen. Aus dieſen Vorleſungen läßt es ſich auch nachweiſen, daß Schellings jetziges Syſtem, wie es uns von ſeiner Schule geſchildert wird, nicht ein ſchlechthin neues iſt, denn in jenen Vorleſungen ſo wie in der Abhandlung über die Freiheit, ſind die Elemente zu ihm ſchon enthalten. Es war von jeher ein Fehler der Kritik, die zwei Richtungen bei Schelling, die a priori und die a posteriori nicht mit einander vereinbaren zu können, durch welche Vereinbarung die Urtheile über dieſen genialen Mann etwas anders ausgefallen wären. Vgl. übrigens unſere Abhandlung: Ueber die Philoſophie der Offenbarung von Schelling, in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie VIII. Bd. 2. Hft. S. 247—418.

daß in der allgemeinen Religioſität eine weitgreifende, beinahe univerſelle Gleichgültigkeit gegen ſonſt für weſentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ſei. Einige Beiſpiele würden dieß zeigen. Wenn Chriſtus zum Mittelpunkte des Glaubens gemacht werde als Verſöhner, Mittler, ſo habe das, was ſonſt Werk der Erlöſung geheißen, eine äußerlich pſychologiſche Bedeutung erhalten. Es ſei geſchehen, daß von dieſen Kirchenlehren gerade das Weſentliche ausgelöſcht wurde, wenn auch die Worte beibehalten wurden. „Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit für die Ueberzeugung, für die Er ſein Leben nicht geachtet“ — dieß ſeien, ſagt Hegel mit Recht, die allgemeinen Kategorien, durch die Chriſtus auf den Boden des menſchlichen Handelns und moraliſcher Abſichten herabgezogen worden ſei; nicht des gemeinen, ſondern in den Kreis einer Handlungsweiſe, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig geweſen ſeien.... Das Dogmatiſche, das der chriſtlichen Religion eigen, werde bei Seite geſetzt, oder auf etwas, das allgemein ſei, herabgebracht. Dieß ſei beſonders von Seitender Aufklärung geſchehen; ja dieß geſchehe ſelbſt von Seite der frömmern Theologen.... Wenn ein großer Theil dieſer Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu ſagen: ob ſie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob ſie glauben, daß Abweſenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, ſo könne man nicht fragen, was die Antwort wäre. Selbſt ewige Seligkeit und ewige Verdammniß ſei ein Wort, das in guter Geſellſchaft nicht gebraucht werden dürfe; ſolche Ausdrücke gelten für ἄῤῥητα, für ſolche, die man Scheu habe zu ſagen. Wenn man es auch nicht läugnen wolle, ſo werde man ſich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden ſollte, ſich affirmativ zu erklären. In der Glaubenslehre dieſer Theologen werde man finden, daß die Dogmen bei ihnen ſehr dünne geworden und zuſammengeſchrumpft ſeien, wenn auch ſonſt viele Worte gemacht werden...... Es ſcheine, daß die Theologen ſelbſt, nach der allgemeinen Bildung der meiſten, ſolche Wichtigkeit, die ſonſt auf die Hauptlehren des poſitiven Chriſtenthums geſetzt wurde, als ſie noch dafür galten, — nur dann darein legen,

wenn dieſe Lehren durch unbeſtimmten Schein in Nebel geſtellt ſeien. So falle denn allerdings das eine Hinderniß weg, daß die Philoſophie für die Gegnerin der Kirchenlehre gegolten. Wenn ſie bei den Theologen ſelbſt ſo in ihrem Intereſſe geſunken ſeien, ſo könne die Philoſophie ſich unbefangener in Anſehung derſelben verhalten. Das größte Zeichen, daß die Wichtigkeit dieſer Dogmen geſunken, ſei: daß ſie vornehmlich hiſtoriſch behandelt und in das Verhältniß geſtellt werden, daß es die Ueberzeugungen ſeien, die Andern angehören, daß es Geſchichten ſeien, die nicht in unſerm Geiſt ſelbſt vorgehen, nicht das Bedürfniß unſres Geiſtes in Anſpruch nehmen. Was das Intereſſe ſei, ſei dieß, wie ſich das bei Andern verhalte, bei Andern gemacht habe, — dieſe zufällige Entſtehung und Erſcheinung. Die abſolute Entſtehungsweiſe aus der Tiefe des Geſtes und ſo die Nothwendigkeit, Wahrheit dieſer Lehren werde bei der hiſtoriſchen Behandlung auf die Seite geſchoben; ſie ſei ſehr thätig mit dieſen Lehren, aber nicht mit dem Inhalt, ſondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber, den Leidenſchaften, die ſich angeknüpft. Da ſei, ſchließt Hegel, die Theologie durch ſich ſelbſt niedrig genug geſtellt[1]).

Sollten die bisherigen Anführungen noch nicht als genügend erſcheinen, um den Sinn Hegels zu begreifen, ſo könnten ſie um ein Bedeutendes aus der „Religionsphiloſophie" vermehrt werden, und zwar beſonders aus jenem Theile der Einleitung, in welchem Hegel, nach der zweiten Auflage, „die Stellung der Religionsphiloſophie zur Philoſophie und zur Religion" behandelt. Wir finden es im Intereſſe der Sache, einige Gedanken hier mitzutheilen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß etliche derſelben in der ſpätern Darſtellung der Religionsphiloſophie ſich wiederholen.

Den Anfang der Betrachtung macht Hegel mit dem Verhältniß der Philoſophie zur Religion überhaupt. Der Gegenſtand der Religion wie der Philoſophie, ſagt Hegel, iſt die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität ſelbſt, Gott und

---

1) Religionsph. I. S. 7—10. 18—25. (2. Ausg. S. 20—43).

Nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philoſophie iſt nicht Weisheit der Welt, ſondern Erkenntniß des Nichtweltlichen, nicht Erkenntniß der äuſſerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeins und Lebens, ſondern Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt und was aus ſeiner Natur fließt. Denn dieſe Natur muß ſich offenbaren und entwickeln. Die Philoſophie explicirt daher nur ſich, indem ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion. Als Beſchäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für ſich iſt, und zwar als Beſchäftigung des denkenden Geiſtes, nicht der Willkühr und des beſondern Intereſſes mit dieſem Gegenſtande iſt ſie dieſelbe Thätigkeit, welche die Religion iſt, und als philoſophirend verſenkt ſich der Geiſt mit gleicher Lebendigkeit in dieſen Gegenſtand, und entſagt er ebenſo ſeiner Beſonderheit, indem er ſein Object durchdringt, wie es das religiöſe Bewußtſein thut, das auch nichts Eigenes haben, ſondern ſich nur in dieſen Inhalt verſenken will. So fällt Religion und Philoſophie in Eins zuſammen; die Philoſophie iſt in der That ſelbſt Gottesdienſt, iſt Religion. Die Philoſophie iſt alſo identiſch mit der Religion, aber der Unterſchied iſt, daß ſie es auf eigenthümliche Weiſe iſt, unterſchieden von der Weiſe, die man Religion als ſolche zu nennen pflegt. Ihr Gemeinſames iſt, Religion zu ſein, das Unterſcheidende fällt nur in die Art und Weiſe der Religion. In dieſer Eigenthümlichkeit der Beſchäftigung mit Gott unterſcheiden ſich beide [1]).

Suchen wir nun aber (fährt Hegel fort) den Unterſchied der Religion und Philoſophie, wie er ſich in dieſer Einheit des Inhalts hervorthut, vorläufig auf, ſo iſt es folgender:

a) Speculative Philoſophie iſt das Bewußtſein der Idee, ſo daß Alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber iſt das Wahre in Gedanken, nicht in der bloſſen Anſchauung oder Vorſtellung. Das Wahre im Gedanken iſt näher dieſes, daß es concret ſei, in ſich entzweit geſetzt, und zwar ſo, daß die

---

1) Hegels Philoſophie der Religion, 2. Aufl. I. Thl. S. 21. 22.

zwei Seiten des Entzweiten entgegengeſetzte Denkbeſtimmungen ſind, als deren Einheit die Idee gefaßt werden muß. Speculativ denken heißt — ein Wirkliches auflöſen und dieſes ſich ſo entgegenſetzen, daß die Unterſchiede nach Denkbeſtimmungen entgegengeſetzt ſind, und der Gegenſtand als Einheit beider gefaßt wird. Unſere Anſchauung hat das Ganze des Gegenſtandes vor ſich, unſere Reflexion unterſcheidet, faßt verſchiedene Seiten auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit ſie. Bei dieſen Unterſchieden hält die Reflexion die Einheit derſelben nicht feſt, vergißt einmal das Ganze, das anderemal die Unterſchiede, und wenn ſie Beides vor ſich hat, ſo trennt ſie doch von dem Gegenſtande die Eigenſchaften und ſtellt Beides ſo, daß das, worin Beide Eins ſind, ein Drittes wird, das von dem Gegenſtande und den Eigenſchaften verſchieden iſt. Bei mechaniſchen Gegenſtänden, die in die Aeuſſerlichkeit fallen, kann dieſes Verhältniß ſtattfinden, der Gegenſtand iſt nur das todte Subſtrat für die Unterſchiede, und die Qualität, daß er Eins iſt, iſt die Sammlung äuſſerlicher Aggregate. In dem wahrhaften Object aber, das nicht blos ein Aggregat, eine äuſſerlich zuſammengeſetzte Vielheit iſt, iſt der Gegenſtand Eins mit den unterſchiedenen Beſtimmungen und erſt die Speculation iſt es, die in dem Gegenſatze ſelbſt als ſolchem die Einheit auffaßt. Das iſt überhaupt das Geſchäft der Speculation, daß ſie alle Gegenſtände des reinen Gedankens, der Natur und des Geiſtes in Form des Gedankens und ſo als Einheit des Unterſchiedes auffaßt.

b) Die Religion iſt nun ſelbſt Standpunkt des Bewußtſeins des Wahren, das an und für ſich iſt, ſie iſt ſomit die Stufe des Geiſtes, auf welcher dem Bewußtſein der ſpeculative Inhalt überhaupt Gegenſtand iſt. Die Religion iſt nicht Bewußtſein von dieſem oder jenem Wahren in einzelnen Gegenſtänden, ſondern von dem abſolut Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfaſſenden, auſſer welchen nichts mehr liegt. Der Inhalt ihres Bewußtſeins iſt ferner das Allgemein wahre, das an und für ſich iſt, ſich ſelbſt beſtimmt und nicht von Auſſen beſtimmt wird. Während das Endliche eines Andern zu ſeiner

Beſtimmtheit bedarf, hat das Wahre ſeine Beſtimmtheit, die Grenze, ſein Ende in ſich ſelbſt, wird nicht durch ein Anderes begrenzt, ſondern das Andere fällt in es ſelbſt. Dieß Speculative iſt es, das in der Religion zum Bewußtſein kommt. In jeder andern Sphäre iſt wohl Wahrheit enthalten, aber nicht die höchſte abſolute Wahrheit, denn dieſe iſt nur in der vollkommenen Allgemeinheit der Beſtimmung, und in dem an und für ſich Beſtimmtſein, welches nicht einfache Beſtimmtheit iſt, die gegen ein Anderes iſt, ſondern das Andere, den Unterſchied in ihm ſelbſt enthält.

c) Die Religion iſt nun dieſes Speculative gleichſam als Zuſtand des Bewußtſeins, deſſen Seite nicht einfache Denkbeſtimmungen, ſondern concret erfüllte ſind. Dieſe Momente können keine anderen ſein, als das Moment des Denkens, thätige Allgemeinheit, Wirkſamkeit des Denkens und die Wirklichkeit als unmittelbares, beſonderes Selbſtbewußtſein. Während ſich nun in der Philoſophie die Härte dieſer beiden Seiten durch die Verſöhnung im Gedanken verliert, weil beide Seiten Gedanken, nicht die eine reines allgemeines Denken, und die andere empiriſcher, einzelner Charakter ſind, kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, daß ſie dieſe beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zuſammenſchließt. Dadurch aber, daß die Religion ihren Extremen die Form der Entzweiung abſtreift, den Gegenſatz im Element der Allgemeinheit flüſſig macht, und zur Verſöhnung bringt, dadurch bleibt ſie immer dem Gedanken auch der Form und der Bewegung nach verwandt und iſt ihr die Philoſophie als das ſchlechthin thätige und den Gegenſatz vereinigende Denken unmittelbar nahe gerückt [1]).

Sofort betrachtet Hegel das Verhältniß der Religionsphiloſophie zum Syſteme der Philoſophie. Hier finden wir folgende Gedanken:

---

1) A. a. O. S. 23—25.

In der Philoſophie wird das Höchſte das Abſolute genannt, die *Idee*. Nach dem Innern fragen wir, dieß iſt es, was wir zur Vorſtellung bringen wollen, es iſt der *Gedanke*. Wenn wir ſo fragen: was iſt Gott? was bedeutet der Ausdruck Gott? ſo wollen wir den Gedanken; die Vorſtellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden ſoll und ſo iſt der *Begriff* die Bedeutung; es iſt das Abſolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logiſche Wiſſen deſſelben, was wir haben wollen. Dieß iſt die eine Bedeutung der Bedeutuug, und in ſofern iſt das, was wir das Abſolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdrucke Gott..... Wenn wir nun von der Vorſtellung Gottes anfangen, ſo hat die Religionsphiloſophie die Bedeutung derſelben zu betrachten, daß Gott die Idee, das Abſolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Weſen iſt, und hat dieß mit der *logiſchen Philoſophie* gemein; die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt. Aber Gott iſt dieß, nicht nur an ſich zu ſein, er iſt eben ſo weſentlich für ſich, der abſolute Geiſt, der nicht nur das im Gedanken ſich haltende Weſen iſt, ſondern auch das *erſcheinende*, ſich *Gegenſtändlichkeit* gebende. So in der Religionsphiloſophie die *Idee Gottes* betrachtend, haben wir zugleich auch die *Weiſe ſeiner Vorſtellung* vor uns, er ſtellt ſich nur ſich ſelbſt vor. Dieß iſt die Seite des *Daſeins* des Abſoluten. In der Religionsphiloſophie haben wir ſo das Abſolute zum Gegenſtand, aber nicht blos in der Form des Gedankens, ſondern auch in der Form ſeiner Manifeſtation. Die allgemeine Idee iſt alſo zu faſſen in der ſchlechthin concreten Bedeutung der *Weſentlichkeit* überhaupt, als auch ihrer Thätigkeit, ſich herauszuſetzen, zu *erſcheinen*, ſich zu *offenbaren*. Wir ſagen populär, Gott iſt der Herr der natürlichen Welt und des Geiſterreiches; er iſt die abſolute Harmonie beider und das Hervorbringende und Bethätigende dieſer Harmonie, es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff, noch auch die Manifeſtation deſſelben, ſein Daſein. Dieſe Seite des Daſeins iſt jedoch ſelbſt wieder (da wir in der Philoſophie ſind) im Gedanken zu faſſen. Die Philoſophie betrachtet alſo das Abſolute erſtlich als logiſche

Idee, Idee, wie ſie im Gedanken iſt, wie ihr Inhalt ſelbſt die Gedankenbeſtimmungen ſind, ferner zeigt ſie das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dieß iſt der Weg des Abſoluten, für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Die Einſeitigkeit des Reſultats wird im Reſultate ſelbſt aufgehoben. Die Natur, der endliche Geiſt, die Welt des Bewußtſeins, der Intelligenz und des Willens, ſind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es ſind beſtimmte Geſtaltungen, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſein. In der Religionsphiloſophie aber betrachten wir die an ſich ſeiende, logiſche Idee nicht blos, wie ſie als reiner Gedanke beſtimmt, auch nicht in den endlichen Beſtimmungen, wo ſie in einer endlichen Weiſe ihrer Erſcheinung iſt, ſondern wie ſie an ſich iſt im Gedanken und zugleich wie ſie erſcheint, ſich manifeſtirt, aber in der unendlichen Exiſtenz als Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt reflectirt; der Geiſt, der nicht erſcheint, iſt nicht. Es iſt in dieſer Beſtimmung der Erſcheinung auch die endliche Erſcheinung — das iſt die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geiſtes — enthalten, aber der Geiſt iſt als die Macht derſelben, als ſie aus ſich und ſich aus ihnen hervorbringend [1]).

Endlich handelt Hegel an dem genannten Orte noch über das Verhältniß der Religionsphiloſophie zur poſitiven Religion. Hier wiederholt er zuerſt die obige Anklage gegen die durchaus räſonnirende Richtung der rationaliſtiſchen Theologie der Gegenwart und der nächſten Vergangenheit. In der Erkenntniß und Beſtimmung des Lehrinhaltes, heißt es, hat ſich die Vernunft als Räſonnement geltend gemacht. Zwar geſchah dieß Anfangs noch ſo, daß der Lehrinhalt und die Bibel als poſitive Grundlage deſſelben beſtehen bleiben und das Denken als Exegeſe nur die Gedanken der Bibel aufnehmen ſollte.

1) A. a. O. S. 25—28.

Aber in der That hatte der Verſtand für ſich ſeine Anſichten, ſeine Gedanken vorher feſtgeſetzt, und dann iſt nachgeſehen worden, wie ſich die Worte der Schrift darnach erklären laſſen. Die Worte der Bibel ſind ein Vortrag, der nicht ſyſtematiſch iſt, ſind das Chriſtenthum, wie es im Anfang erſchienen iſt; der Geiſt iſt es, der den Inhalt auffaßt, explicirt. Dadurch, daß dieſe Exegeſe die Vernunft zu Rathe zieht, iſt es nun geſchehen, daß eine ſogenannte Vernunfttheologie zu Stande gekommen iſt, die entgegengeſtellt wird dem Lehrbegriffe der Kirche, theils von ihr ſelber, theils von dem, dem ſie ſich entgegenſtellt. Hiebei übernimmt die Exegeſe das geſchriebene Wort, interpretirt es und gibt vor, nur den Verſtand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen [1]). Sofort erklärt Hegel, wie es durch ſolche Interpretation der Bibel dahin gekommen, daß man nur ſcheinbar bei dem Sinne der Bibel ſtehen geblieben ſei, in der That aber andere und weitere Gedanken entwickelt habe. Aus der Schrift ſeien daher die entgegengeſetzteſten Meinungen exegetiſch durch die Theologie bewieſen, und ſo die heilige Schrift zu einer wächſernen Naſe gemacht worden. Alle Ketzereien haben ſich gemeinſam mit der Kirche auf die Schrift berufen [2]). Die Vernunfttheologie, die ſo entſtanden iſt, blieb aber, fährt Hegel weiter, nicht dabei ſtehen, daß ſie ſich nur als Exegeſe noch auf dem Boden der Bibel hielt, ſondern als ein freies Erkennen gab ſie ſich ein Verhältniß zur Religion und zu deren Inhalt überhaupt. In dieſem allgemeinen Verhältniſſe kann die Beſchäftigung und das Reſultat kein anderes ſein, als daß das Erkennen ſich alles deſſen bemächtiget, was auf Seiten der Religion ein Beſtimmtes iſt. Die Lehre von Gott geht nämlich zu Beſtimmungen, zu Eigenſchaften, Handlungen Gottes fort. Dieſes beſtimmten Inhaltes bemächtiget ſich die Erkenntniß und zeigt, daß er ihr angehöre. Sie faßt das Unendliche einerſeits nach ihrer endlichen Weiſe als ein Beſtimmtes, als ein abſtract Unendliches, und findet

1) A. a. O. S. 29.
2) A. a. O. S. 29. 30.

dann andererſeits, daß alle beſondern Eigenſchaften dieſem Unendlichen **unangemeſſen** ſind. Sie macht dadurch den religiöſen Inhalt auf ihre Weiſe zu nichte und den abſoluten Gegenſtand vollkommen arm. Das Endliche und Beſtimmte, das ſie in ihren Kreis gezogen hat, weiſt für dieſe Erkenntniß zwar auf ein **Jenſeits** hin, aber dieſes faßt ſie ſelbſt auf **endliche** Weiſe, als ein **abſtractes, höchſtes** Weſen, dem gar kein Charakter zukommt. Die Aufklärung — dieſe iſt nämlich die ſo eben geſchilderte Vollendung des endlichen Erkennens — meint Gott recht hoch zu ſtellen, wenn ſie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädicate unangemeſſen und unberechtigte Anthropomorphismen ſeien. In Wirklichkeit aber hat ſie Gott, wenn ſie ihn als das höchſte Weſen faßt, hohl, leer und arm gemacht[1]).

Um dieſe Schilderung, die im Ganzen nur eine richtige und wahre iſt, vollſtändig zu machen, bemerkt **Hegel** ferner: Es macht unſerm Zeitalter keinen Kummer mehr, an Gott Nichts zu erkennen, vielmehr gilt es für die höchſte Einſicht, daß dieſe Erkenntniß ſogar nicht möglich ſei. Was die chriſtliche Religion für das höchſte, abſolute Gebot erklärt: Ihr ſollt Gott erkennen, das gilt als eine Thorheit. Chriſtus ſagt: ihr ſollt vollkommen ſein, wie mein Vater im Himmel vollkommen iſt: dieſe hohe Forderung iſt der Weisheit unſerer Zeit ein leerer Klang: Sie hat aus Gott ein unendliches Geſpenſt gemacht, das fern von uns iſt, und eben ſo die menſchliche Erkenntniß zu einem eiteln Geſpenſt der Endlichkeit, oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erſcheinungen fallen. Dieſen Standpunkt muß man, dem **Inhalte** nach, für die letzte Stufe der **Erniedrigung** des Menſchen achten, bei welcher er freilich um ſo hochmüthiger zugleich iſt, als er ſich dieſe Erniedrigung als das Höchſte und als ſeine wahre Beſtimmung erwieſen zu haben glaubt. Obwohl aber ſolcher Standpunkt ſchnurſtraks der großen Natur der chriſtlichen Religion entgegen iſt, denn nach dieſer ſoll er Gott, ſeine Natur und ſein Weſen erkennen und dieſe Erkenntniß als das Allerhöchſte achten — den Unterſchied, ob dieß Wiſſen

1) A. a. O. S. 30. 31.

durch Glauben, Auctorität, Offenbarung oder durch Vernunft herbeigeführt worden, iſt hier gleichgültig — obwohl dieſer Standpunkt alſo eben ſo mit dem Inhalt, den die Offenbarung von der göttlichen Natur gibt, als mit dem Vernünftigen fertig geworden iſt, ſo hat er ſich doch nach allen ſeinen niedrigen Verzweigungen in der blinden Anmaßung, die ihm eigen iſt, nicht geſcheut, ſich gegen die Philoſophie zu kehren, die doch die Befreiung des Geiſtes aus jener ſchmachvollen Erniedrigung iſt und die Religion aus der Stufe des tiefſten Leidens, das ſie auf jenem Standpunkt hat erfahren müſſen, wieder hervorgezogen hat. Selbſt die Theologen, die noch in jenem Stadium der Eitelkeit nur zu Hauſe ſind, haben es gewagt, die Philoſophie ihrer zerſtörenden Tendenz wegen anzuklagen, Theologen, die nichts von dem Gehalte mehr beſitzen, der zerſtört werden könnte. Um dieſe nicht nur unbegründeten, ſondern noch mehr leichtfertigen und gewiſſenloſen Einwürfe zurückzuweiſen, brauchen wir nur kurz zuzuſehen, wie die Theologen vielmehr Alles gethan haben, um das Beſtimmte der Religion aufzulöſen, indem ſie 1) die Dogmen in den Hintergrund geſchoben oder für gleichgültig erklärt haben — oder dieſelben 2) nur als fremde Beſtimmungen Anderer und als bloſſe Erſcheinungen einer vergangenen Geſchichte betrachten. Wenn wir ſo auf die Seite des Inhalts reflectirt und geſehen haben, wie dieſer die Philoſophie wiederherſtellt und vor den Verwüſtungen der Theologie ſicher ſtellt, werden wir 3) auf die Form jenes Standpunktes reflectiren und hier ſehen, wie die Richtung, die von der Form aus die Philoſophie befeindet, über ſich ſelbſt ſo unwiſſend iſt, daß ſie nicht einmal weiß, wie ſie an ſich gerade das Princip der Philoſophie in ſich enthält.[1])

Scheint es nun, ſagt Hegel, (um keine Zuſtimmung zu der eben geſchilderten Theologie zu geben), daß die Religionsphiloſophie ſich mit dieſer Vernunfttheologie der Aufklärung auf gleichem Boden und ſomit in demſelben Gegenſatze gegen den Inhalt der Religion befinde, ſo iſt das ein Schein, der ſich ſogleich

1) A. a. O. S. 37–39.

auflöst. Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abſtracte Verſtandesmetaphyſik war, wurde Gott als ein Abſtractum gefaßt, welches leere Idealität iſt, und dem das Endliche äuſſerlich gegenüberſteht, und ſo machte auch auf dieſem Standpunkte die Moral als beſondere Wiſſenſchaft das Wiſſen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen Subjects fiel in Rückſicht des Handelns und Verhaltens. Die Seite der Beziehung des Menſchen zu Gott ſtand abgeſondert für ſich da. Hingegen die denkende Vernunft, die ſich nicht mehr abſtract hält, ſondern vom Glauben des Menſchen an die Würde ſeines Geiſtes ausgeht und vom Muth der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein Concretes, als Fülle vou Inhalt, als Idealität, in welcher die Beſtimmtheit, das Endliche als Moment enthalten iſt. Gott iſt ihr daher nicht das Leere, ſondern Geiſt, und dieſe Beſtimmung des Geiſtes bleibt ihr nicht nur ein Wort oder eine oberflächliche Beſtimmung, ſondern die Natur des Geiſtes entwickelt ſich für ſie, indem ſie Gott weſentlich als den Dreieinigen erkennt. So wird Gott gefaßt, wie er ſich zum Gegenſtande ſeiner ſelbſt macht und dann der Gegenſtand in dieſer Unterſcheidung ſeiner mit Gott identiſch bleibt, Gott ſich darin ſelbſt liebt. Ohne dieſe Beſtimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geiſt und Geiſt ein leeres Wort. Wird aber Gott als Geiſt gefaßt, ſo ſchließt dieſer Begriff die ſubjective Seite in ſich ein, oder entwickelt ſich ſelbſt zu derſelben und die Religionsphiloſophie als denkende Betrachtung der Religion umſpannt den geſammten beſtimmten Inhalt der Religion. Was aber jene Form der denkenden Betrachtung betrifft, welche ſich an das Wort der heiligen Schrift hält und daſſelbe mit Vernunft zu erklären behauptet, ſo ſteht auch mit dieſer die Religionsphiloſophie nur ſcheinbar auf gemeinſamem Boden. Denn jene Betrachtung legt aus eigener Machtvollkommenheit ihre Räſonnements der chriſtlichen Lehre zu Grunde, und wenn ſie auch die bibliſchen Worte noch beſtehen läßt, ſo bleibt doch die particuläre Meinung die Hauptbeſtimmung, der ſich die vorausgeſetzte bibliſche Wahrheit unterwerfen muß. Es

behält daher jenes Räſonnement ſeine Vorausſetzungen und bewegt ſich in den Verſtandesverhältniſſen der Reflexion, ohne daß dieſe einer Kritik unterworfen werden. Die Religionsphiloſophie iſt aber als das vernünftige Erkennen der Willkühr dieſes Räſonnements entgegengeſetzt und iſt die Vernunft des Allgemeinen, welche auf Einheit dringt.... In der Weiſe wie jene Verſtandesmetaphyſik und die räſonnirende Exegeſe kann daher die Religionsphiloſophie der poſitiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenſtehen. Es wird ſich vielmehr zeigen, daß ſie der poſitiven Lehre unendlich näher ſteht, als auf den erſten Anblick ſcheint, ja daß die Wiederherſtellung der vom Verſtande auf das Minimum reducirten Kirchenlehre ſo ſehr ihr Werk iſt, daß ſie gerade um dieſes wahrhaften Inhaltes wegen von der nur verſtändigen Vernunfttheologie als Verdüſterung des Geiſtes verſchrieen wird [1]).

Fragen wir nun, was die Grundlage des ſo beſtimmten Verhältniſſes der Religionsphiloſophie und der poſitiven Theologie bilde, ſo antwortet Hegel mit der Einheit und Dieſelbigkeit der Vernunft und des Geiſtes, und zwar näher mit der Einheit und Dieſelbigkeit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, in folgender Art: „Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegenſatz der Religionsphiloſophie und der poſitiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geiſt geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menſchliche, nicht einen göttlichen Geiſt und einen menſchlichen, die ſchlechthin verſchieden wären. Die menſchliche Vernunft, das Bewußtſein ſeines Weſens iſt Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menſchen und der Geiſt, in ſofern er Geiſt Gottes iſt, iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geiſt in allen Geiſtern. Gott iſt ein lebendiger Gott, der wirkſam iſt und thätig. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Gei-

1) A. a. O. S. 31—33.

ſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Je mehr der Menſch im vernünftigen Denken die Sache ſelbſt in ſich walten läßt, auf ſeine Particularität Verzicht leiſtet, ſich als allgemeines Bewußtſein verhält, ſeine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Beſondern ſucht, um ſo weniger wird ſie in jenen Gegenſatz fallen; denn ſie, die Vernunft, iſt ſelbſt die Sache, der Geiſt, der göttliche Geiſt" [1]).

Ohne im Augenblicke dieſe Beſtimmungen Hegels einer kritiſchen Beurtheilung zu unterwerfen, was Gegenſtand der nächſten Betrachtung ſein wird, brauchen wir nur darauf hinzuweiſen, wie alles bisher Angeführte von ſelbſt den Beweis liefert, der Standpunkt, auf den wir uns in der Kritik des Hegelſchen Syſtems ſtellen, ſei der rechte, denn es iſt derſelbe, den auch Hegel als den ſeinigen anruft, der Standpunkt nämlich des Chriſtenthums, deſſen innere Wahrheit Hegel dem Inhalte nach mit der ſeiner eigenen Philoſophie für ſchlechthin identiſch hält. Iſt aber der Standpunkt des Urhebers eines Syſtems derſelbe, auf welchen auch der Beurtheiler des Syſtems ſich ſtellt; ſo kann der Erſtere unmöglich Klage darüber erheben, von einem ihm fremden Standpunkte aus beurtheilt worden zu ſein.

Indeß wird es ſich hiebei allerdings fragen, ob der Urheber eines philoſophiſchen Syſtems in der That ſich auf den chriſtlichen Standpunkt geſtellt habe, oder ob dieß nur vorgegeben ſei. Wie es ſich nun hiemit in der Wirklichkeit verhalte, dieß auszumitteln, ſei Gegenſtand der nächſten Betrachtung.

2.

Kritiſche Beurtheilung der Stellung des Hegelſchen Syſtems zum Syſteme des Chriſtenthums.

Die bevorſtehende Beurtheilung kann in ſofern keine vollſtändige und erſchöpfende, ſondern mehr nur eine vorläufig an-

1) A. a. O. S. 34.

deutende ſein, als unter dieſe Aufſchrift oder Rubrik in der That die kritiſche Beurtheilung des ganzen Hegelſchen Syſtems gebracht werden könnte, welches zu dieſem Ende wenigſtens in ſeinem Grundriſſe zum Voraus erkannt und dargeſtellt ſein müßte. Wir gehen daher in die Sache für jetzt nur ſo weit ein, als Hegel in den vorausgegangenen Beſtimmungen ſelbſt in ſie eingegangen iſt, indem wir das volle Gewicht der gegenwärtigen Frage an das Ende unſerer ganzen kritiſchen Arbeit rücken, wo überhaupt Alles zu ſeiner letzten Entſcheidung zu kommen hat.

Je ſiegreicher ſich Hegel der rationaliſtiſchen Theologie gegenüber fühlte, und je leichter ihm die Erkenntniß wurde, daß die letztere von der göttlichen Grundlage gänzlich abgekommen ſei, deſto paſſender ſchien es ihm, den verlaſſenen Glauben in ſein eigenes Intereſſe zu ziehen und durch die offene Erklärung einer Identität ſeines und des chriſtlichen Syſtems nicht etwa nur die annoch chriſtliche Welt für ſich zu gewinnen, ſondern auch die lange Zeit des Chriſtenthums für die Zeit der eigentlichen Entwicklung ſeiner eigenen Philoſophie auszugeben, welche in ihm ſelbſt nur zu ihrer Vollendung und damit zu ihrem Abſchluſſe gekommen ſei. So gefaßt ſchien die Sache ſeines philoſophiſchen Syſtems an ſich einerſeits innere Angelegenheit der ſich entwickelnden Menſchheit, wie andrerſeits Plan und Angelegenheit der göttlichen Vorſehung bei dieſer Entwicklung zu ſein. Wie mächtig ſich durch eine ſolche Deutung ins Univerſelle und Welthiſtoriſche das Hegelſche Syſtem in den Augen Jener heben mußte, welche einfach glaubten und vertrauten, iſt von ſelber klar, und es iſt nicht zu verwundern, daß allenthalben die ſtolze und unter Jubel vorgebrachte Verſicherung vernommen wurde, nunmehr ſei die glorreiche Zeit der Verſöhnung der Philoſophie und des chriſtlichen Glaubens angebrochen, ja dieſe Zeit ſei nicht blos angebrochen, ſondern die Verſöhnung ſelbſt ſei auch in der Wirklichkeit ſchon vollzogen. Die Zeit dieſer Verſöhnung wurde zugleich genau für die des nunmehr abſoluten Wiſſens gehalten, welches, dem Inhalte nach identiſch mit dem chriſtlichen Wiſſen,

ſeine Abſolutheit auch darin offenbare, daß, da in der Entwicklung des Geiſtes der höchſte Gipfel nunmehr erſtiegen, auch kein weſentlicher Fortſchritt mehr möglich ſei, ſondern alles intellectuelle Streben fortan nur dahin gerichtet ſein könne, das abſolute Wiſſen über die Erde zu verbreiten, und im Einzelnen und Beſondern durchzuführen.

So ſehr auch einerſeits Hegel in ſeinem guten Recht iſt, wenn er gegen die rationaliſtiſche Theologie ſeiner und der zunächſt vergangenen Zeit polemiſirt; ſo gewiß iſt es andrerſeits, daß auch ſein eigenes Verhältniß zur poſitiven Theologie und zur Religion überhaupt kein anderes, d. h. kein von jenem weſentlich verſchiedenes ſei. Das hat er den rationaliſtiſchen Theologen als den rein negativen abgelernt, den Inhalt des Chriſtenthums nach Gefallen umzugeſtalten, in was man will. Denn nur durch ein ſolch willkührliches Umgeſtalten der chriſtlichen Wahrheit, die eine poſitive, und nur in ihrem poſitiven Charakter eine wahre, wirkliche, in ſich klare, beſtimmte und lebendige Wahrheit iſt, konnte er zu der Erklärung kommen, daß ſeine Philoſophie mit dem Chriſtenthume denſelben Inhalt habe, und daß lediglich nur die Form verſchieden ſei, in welcher jene und dieſes exiſtirt.

Wie verſteht aber Hegel ſowohl die Identität des Inhaltes als die Verſchiedenheit der Form? Betrachten wir die letztere zuerſt.

Die Verſchiedenheit der Form, d. h. die Art und Weiſe, wie Philoſophie und chriſtliche Theologie der Form nach von aneinander verſchieden ſind, beſteht nach ihm darin, daß das poſitive Erkennen des Glaubens ein Erkennen in oder durch die bloſſe Vorſtellung, das Erkennen der Philoſophie hingegen ein Erkennen durch das abſolute Denken und Begreifen ſei. Im Glauben ſtellt ſich daher der Menſch das, worauf ſich ſein Erkennen bezieht, nur vor, er ſchaut es nur äuſſerlich an, während er in der Philoſophie ſeinen Gegenſtand denkt, begreift, durch abſolutes Denken begreift, und durch abſolutes Begreifen denkt, dadurch aber vom blos vorſtellenden Glauben zum abſoluten Wiſſen ſich erhebt. Theologie und Philoſophie

verhalten ſich daher zu einander wie Vorſtellung und Begriff, Glauben und Wiſſen.

Sind Theologie und Philoſophie auf dieſe Weiſe der Form nach verſchieden; ſo ſind ſie hingegen dem Inhalte nach Eins und daſſelbe, d. h. was die Theologie im Glauben und in der Vorſtellung als ihr Object hat, daſſelbe hat auch die Philoſophie zum Gegenſtande ihres abſoluten Denkens, Begreifens und Wiſſens, woraus ſich ergibt, daß der ganze Inhalt des Chriſtenthums ohne Weiteres auch der Inhalt der (Hegelſchen) Philoſophie iſt, und umgekehrt. War daher Jemand für ſich ſicher und gewiß, den Inhalt des Chriſtenthums zu erkennen; ſo ſchloß dieſe Erkenntniß auch ſchon die Erkenntniß des Inhaltes der (Hegelſchen) Philoſophie in ſich ein, nur hatte er als der blos Gläubige dieſen Inhalt in der bloſſen Vorſtellung, während der Philoſoph denſelben im Begriffe hat, ihn durch abſolutes Denken abſolut begreift.

Was iſt aber für Hegel dieſer Inhalt ſelber? Was iſt dasjenige, was der Gläubige in der Vorſtellung, der Philoſoph aber im Begriffe hat? Oder was iſt es, was Hegel im Glauben ſucht, und was ihm den Inhalt des Glaubens ſo werth macht? —

Es iſt in der That ſelbſt nur eine Annahme, die Annahme nämlich, als ob der Inhalt der chriſtlichen Wahrheit das Abſolute im Sinne Hegels, d. h. im Sinne des Pantheismus ſei, jene Einheit folglich, in welcher die Gegenſätze, vor Allen die der Natur und des Geiſtes, des Endlichen und des Unendlichen, ſich auflöſen, welche Einheit, eben als das Abſolute, ſofort Gott ſelber iſt. Das Geheimniß der Religion, und vorzugsweiſe der chriſtlichen, wäre daher nur das Geheimniß des Pantheismus, und das eben wäre das Ausgezeichnete an ihr, daß in ihr das pantheiſtiſche Bewußtſein zuerſt ſich entwickelt, daß daher die chriſtliche Religion in der allgemeinen Entfaltung des Geiſtes jenen Standpunkt einnimmt, auf welchem dem Bewußtſein Gott zuerſt ſeinem wahren Inhalt nach erſcheint, als allgemeine Vernunft, als Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Geiſtes und der Natur, des Endlichen und Unendlichen, als abſo-

lute Einheit Gottes und der Welt, oder als abſoluter Geiſt, der eben jene Einheit iſt, und als dieſe Einheit durch Hypoſtaſirung der logiſchen Idee, dem Urelemente des göttlichen Seins und Weſens, mit dem Weltinhalte ſich ſelbſt hervorbringt. Liegt dieß Alles ſchon in den oben aus der Religionsphiloſophie mitgetheilten Stellen ausgeſprochen, ſo insbeſondere auch in der folgenden aus der Encyklopädie, und zwar in dem über die geoffenbarte Religion handelnden Abſchnitte entnommen: „Der abſolute Geiſt iſt dem Inhalte nach der an und für ſich ſeiende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach iſt er zunächſt für das ſubjective Wiſſen der Vorſtellung“[1]). Inhalt der geoffenbarten Religion als der wahrhaften iſt daher der abſolute Geiſt ſelbſt[2]), wie er von Hegel pantheiſtiſch als ein durch die Natur und den endlichen Geiſt ſich ſelbſt vermittelnder gefaßt wird, über welche er ſelbſt an ſich nicht hinausgeht, ſondern von denen er nur die höhere Einheit in einer Weiſe iſt, wie dieß ſpäter auseinander geſetzt werden ſoll. Wenn aber die Religion den abſoluten Geiſt nur in der Vorſtellung hat, ſo hat die Philoſophie ein Wiſſen, deſſen Inhalt der durch Denken erkannte Begriff der Religion iſt[3]), in Abſicht auf was Hegel die weitere Beſtimmung gibt: „Die Philoſophie beſtimmt ſich hienach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhaltes der abſoluten Vorſtellung, ſo wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einerſeits der unmittelbaren Anſchauung und ihrer Poeſie, und der vorausſetzenden Vorſtellung, der objectiven und äuſſerlichen Offenbarung, andererſeits zuerſt des ſubjectiven Inſichgehens, dann der ſubjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Vorausſetzung. Dieß Erkennen iſt ſo das Anerkennen dieſes Inhalts und ſeiner Form und Befreiung von der Einſeitigkeit der Formen und Erhebung derſelben in die abſolute Form, die ſich ſelbſt zum Inhalte beſtimmt und identiſch

1) Encyklopädie, §. 565. S. 576.
2) Encyklopädie, §. 564. S. 574. 575.
3) Encyklopädie, §. 572. S. 581.

mit ihm bleibt, und darin das Erkennen jener an und für ſich ſeienden Nothwendigkeit iſt. Dieſe Bewegung, welche die Philoſophie iſt, findet ſich ſchon vollbracht, indem ſie am Schluſſe ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wiſſen zurückſieht"[1]).

Die Religion iſt ſomit eine wahrhafte dadurch, daß ihr Inhalt der abſolute Geiſt als der ſich offenbarende, manifeſtirende iſt; die Philoſophie aber ſteht höher als die Religion, weil die Vernunft die Wahrheit erſt dann in Wirklichkeit erkennt, wenn ſie ſich aus der Sphäre der Vorſtellung in die Sphäre des immanenten Begriffs erhoben hat, welcher immanente Begriff eben das abſolute Wiſſen ſelbſt iſt. Wenn daher und ſo lange die Vernunft den Inhalt ſich nur vorſtellt, und daher als vorgeſtellten blos zum Gegenſtande hat, hat ſie ihn nicht in der Form der Wahrheit, welches Letztere nur auf dem Boden der Philoſophie möglich wird.

Aus dem bisher Angeführten wird zur Genüge einleuchten wie unpaſſend es ſei, das Chriſtenthum mit der Hegelſchen Philoſophie dem Inhalte nach für Eins zu ſetzen. Denn abgeſehen davon, daß Hegel einen ganz andern Begriff von Offenbarung hat[2]), als die chriſtliche Theologie, da Jenem die Offenbarung nur die Selbſtvermittlung und Entwicklung der logiſchen Idee zum abſoluten Geiſte iſt, iſt auch der Inhalt der chriſtlichen Theologie nicht der abſolute Geiſt im Hegelſchen, d. h. im pantheiſtiſchen Sinne. Iſt aber der Inhalt in der That ein ſchlechthin anderer, ſo hört auch das Verhältniß der Form auf, das alte zu ſein, und es iſt nur Selbſttäuſchung, abſichtliche oder nichtabſichtliche, wenn es anders dafür gehalten wird. Und in der That, wenn Hegel die chriſtliche Religion die abſolute nennt, iſt er auch in der Wirklichkeit weit davon entfernt, in ihr das höchſte religiöſe Selbſtbewußtſein zu erkennen, ſondern er ſieht in ihr nur eine gewiſſe Acclamation zu ſeinem noch viel höhern Syſtem, das ſich zum chriſtlichen herabläßt wie das Eſoteriſche zum Exoteriſchen

1) Encyklopädie, §. 573. S. 581.
2) Encyklopädie, §. 571. S. 579.

Was daher Friedrich v. Schlegel über das Unthunliche, das Chriſtenthum in der Philoſophie und durch ſie zu erklären, und als im Syſtem der rein natürlichen Vernunft enthalten zu finden, geſagt hat, paßt ganz genau auf das deßfallſige Vorgeben Hegels. Die Worte Jenes aber lauten: „Das Gnadengeheimniß der göttlichen Erlöſung des Menſchengeſchlechtes geht über die Sphäre der Geſchichte und hiſtoriſchen Nachweiſung hinaus. Auch die chriſtliche Geſchichte, oder Philoſophie der Geſchichte, wird es zwar ſtillſchweigend vorausſetzen, und als bekannt, und ſich unter den Gleichgeſinnten von ſelbſt verſtehend, annehmen, auch im innern Gedanken dieſes Glaubens, ſehr Vieles, das Meiſte, faſt Alles in den hiſtoriſchen Erſcheinungen und Thatſachen darauf beziehen; jenes Geheimniß ſelbſt aber kann ſie nicht mit in ihren Umkreis hineinziehen, ſondern muß dieſes Heiligthum ganz der Religion überlaſſen bleiben. Eben ſo wie es auch jeder Zeit nur eine nachtheilige Wirkung haben kann, wenn die Philoſophie daſſelbe ihrem wiſſenſchaftlichem Denkſyſtem einverleiben, oder darin einreihen will; denn indem ſie daſſelbe eben dadurch ſchon zu erklären verſucht, und gleichſam deduciren möchte, hört das Geheimniß der Erlöſung nun auf ein göttliches Factum zu ſein, da es doch nur als ein ſolches Religion, und die vollſtändige, ewige Grundlage derſelben iſt, und ſein kann" [1]).

3.

Der philoſophiſche Grundgedanke des Hegelſchen Syſtems.

Wir ſuchen dieſen Grundgedanken an dem gegenwärtigen Orte nicht in ſeiner vollen Entwicklung zu geben, was in ſolcher Ausdehnung eigentlich Aufgabe der Darſtellung des ganzen Syſtems iſt, ſondern unſer Streben geht jetzt einfach dahin, den Grundgedanken vorläufig nur zu nennen, um ſofort in einer weitern

1) Fr. v. Schlegel: Philoſophie der Geſchichte, II. Theil. S. 8.

Unterſuchung zu beſtimmen, mit welchen zeitlich frühern Syſtemen das Hegelſche engere Verwandtſchaft habe, dadurch aber zugleich anzuzeigen, wie es ſelbſt geſchichtlich geworden ſei

Wenn Schelling glaubt, für die Philoſophie gleichſam eine neue geiſtige Function entdeckt zu haben, die intellectuelle Anſchauung nämlich, wenn ihm aus dieſer Anſchauung als der wahren organiſchen Thätigkeit des philoſophirenden Geiſtes die Erkenntniß entſpringt, es ſei die Natur des Abſoluten, als das abſolut Ideale auch das abſolut Reale zu ſein, weßhalb als allein wahrhaft wiſſenſchaftliche Definition von Gott die angeſehen werden müſſe, daß er ſei die abſolute Indifferenz aller Gegenſätze, oder die abſolute Identität des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, des Subjectiven und Objectiven, des Geiſtes und der Natur, des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und des Beſondern, des Möglichen und Wirklichen, des Weſens und der Form[1]), wenn die eben genannten Beſtimmungen nur mit den andern dem Inhalte nach gleichen wechſeln, Gott ſei das einzig wahre, wirkliche und abſolute Sein in dem Sinne, daß er allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit erfülle, er ſei folglich das Weſen aller Weſen, das Sein alles Seins, die lebendige Einheit alles Exiſtirenden, das Band des Einen und des Vielen[2]); wenn ferner in Betreff der Idee geſagt wird, die Idee Gottes ſei abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven[3]), ſie ſei

1) Schelling: Vorleſungen über die Methode des akad. Studiums S. 20. 86—87. 239—242. 254. Bruno, oder über das göttl und natürl. Princip der Dinge S. 15. 16. 25. 179. 180. 189. 206. 207. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie, im I. Bande der Jahrbücher der Medicin, §§. 13. 42. 43. 65. 82. 85. 88. 90—102. 191—193. 208. 209.

2) Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre S. 13—16. 56—64. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen, in der 3ten Ausgabe der Schrift von der Weltſeele S. XXI. XXIII. LII. Zeitſchrift für ſpec. Phyſ. Bd. II. Heft 2. S. 11.

3) Aphorismen §. 82.

das in Gott aufgelöſte Weſen der Dinge[1]); wenn endlich Gott oder das Abſolute nicht als ſtarre, unbewegte und ruhende Einheit gefaßt wird, ſondern als ſolche, die ſich ewig in die Dinge gebieret und aus den Dingen ewig wieder in ſich ſelbſt zurücknimmt, die ſich ſelbſt objectivirt und durch den ununterbrochenen Prozeß der Selbſtobjectivirung ſich ſelber will und ſich ſelbſt offenbaret, in welcher dreifachen Bewegung Gott ſein eigentliches ewiges Leben lebt[2]); — ſo iſt derjenige Grundgedanke, den Hegel ſeinem eigenen Syſteme unterlegt, in der That kein anderer, als der eben angedeutete von Schelling, und der ganze Unterſchied beſteht größtentheils nur in der originellen Art und Weiſe, wie Hegel ſeine Grundanſchauung methodiſch durchführt. Auch ihm iſt das Abſolute die Indifferenz, die Einheit der Gegenſätze; auch ihm iſt dieſe Einheit keine ſtarre, unbewegte und ruhende, ſondern eine ſolche, die einen lebendigen Proceß durchmacht, in welchem ſie ſich mit ſich ſelber dadurch vermittelt, daß ſie die Gegenſätze aus ſich heraustreibt, aber als weſentliche und nothwendige Momente ihrer ſelbſt wieder in ſich zurücknimmt, ſowohl zum Zwecke der Subjectobjectivirung, als um ſich ſelbſt ſich zu offenbaren, um das, was ſie, die abſolute Einheit, an ſich iſt, auch für ſich zu ſein.

Nach näherer Angabe aber laufen die Hegelſchen Grundbeſtimmungen dahin. Die Philoſophie nimmt ihren Anfang im reinen Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke iſt aber in ſich concret, und ſo iſt er Idee, und in ſeiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Abſolute[3]). Zwar macht ſich das Denken zum Gegenſtande des Denkens ſelbſt, folglich zu ſeinem eigenen Gegenſtande; allein eben dieß iſt der freie Act des Denkens, ſich auf den Standpunkt zu ſtellen, wo es für ſich ſelber iſt und ſich hiemit ſeinen

---

1) Aphorismen §. 91—102.

2) Darlegung des wahren Verhältniſſes S. 56—60. Bruno S. 82. 83. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen S. XXI. XXV. Zeitſchrift für ſpec. Phyſik. Bd. II. Heft 2. S. 1—21.

3) Encyklopädie §. 14. S. 21.

Gegenſtand ſelbſt erzeugt und gibt[1]). Die Idee erweist ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſein, ſich gegenüber zu ſtellen, und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſein[2]). Die Idee iſt das Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffes und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt iſt kein anderer als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen; ihr reeller Inhalt iſt nur ſeine Darſtellung, die er ſich in der Form äuſſerlichen Daſeins gibt und dieſe Geſtalt in ſeine Idealität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält. Das Abſolute iſt die Idee, und dieſe Definition, daß es die Idee iſt, iſt ſelbſt abſolut. Die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff blos als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheile iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt; aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt[3]). Die Idee kann als die Vernunft (dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann u. ſ. f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich enthalten ſind. Die Idee iſt Dialektik, und zwar die Dialektik, welche ewig das mit ſich Identiſche von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterſcheidet, und in ſofern ewige Schöpfung,

1) Encyklopädie §. 17. S. 24. 25.
2) Encyklopädie §. 18. S. 25.
3) Encyklopädie §. 213. S. 203. 204.

ewige Lebendigkeit und ewiger Geiſt. Indem ſie ſo ſelbſt das Uebergehen oder vielmehr das ſich Ueberſetzen in den abſtracten Verſtand iſt, iſt ſie eben ſo ewig Vernunft; ſie iſt die Dialektik, welche dieſes Verſtändige, Verſchiedene über ſeine endliche Natur und den falſchen Schein der Selbſtſtändigkeit ſeiner Productionen wieder verſtändigt und in die Einheit zurückführt[1]. Die Idee iſt weſentlich Proceß, weil ihre Identität nur in ſofern die abſolute und freie des Begriffes iſt, in ſofern ſie die abſolute Negativität und daher dialektiſch iſt. Sie iſt der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit iſt, ſich zur Objectivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik ſich in die Subjectivität zurückführt[2]. In der Philoſophie wird das Höchſte das Abſolute genannt, die Idee. Die Vorſtellung von Gott iſt dahin zu beſtimmen, daß Gott die Idee, das Abſolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Weſen iſt, und ſie hat dieß mit der logiſchen Philoſophie gemein; die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt. Gott iſt aber dieß, nicht nur an ſich zu ſein, er iſt eben ſo weſentlich für ſich, der abſolute Geiſt, der nicht nur das im Gedanken ſich haltende Weſen iſt, ſondern auch das erſcheinende, ſich Gegenſtändlichkeit gebende. So die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weiſe ſeiner Vorſtellung vor uns, er ſtellt ſich nur ſich ſelbſt vor. Dieß iſt die Seite des Daseins des Abſoluten. In der Religionsphiloſophie haben wir ſo das Abſolute zum Gegenſtand, aber nicht blos in der Form des Gedankens, ſondern auch in der Form ſeiner Manifeſtation. Die allgemeine Idee iſt alſo zu faſſen in der ſchlechthin concreten Bedeutung der Weſentlichkeit überhaupt, als auch ihrer Thätigkeit, ſich heraus zu ſetzen, zu erſcheinen, ſich zu offenbaren. Die Philoſophie betrachtet alſo das Abſolute erſtlich als logiſche Idee, Idee, wie ſie im Gedanken iſt, wie ihr Inhalt ſelbſt die Gedankenbeſtimmungen ſind; ferner zeigt ſie das Abſolute in

1) Encyklopädie §. 214. S. 204—206.

2) Encyklopädie §. 215. S. 207.

ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dieß iſt der Weg des Abſoluten, für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Die Natur, der endliche Geiſt, die Welt des Bewußtſeins, der Intelligenz und des Willens, ſind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es ſind beſtimmte Geſtaltungen, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſein [1]). Der Inhalt der Logik iſt der abſolute Geiſt als ſolcher. In der Naturphiloſophie, ſo wie in der Philoſophie der endlichen Sphäre des Geiſtes hat ſich darzuthun, wie die logiſche Idee ihrem eigenen Begriff nach ſich eben ſo ſehr in das Daſein der Natur einzuſetzen, als aus dieſer Aeuſſerlichkeit zum Geiſt und aus der Endlichkeit deſſelben wiederum zum Geiſt in ſeiner Ewigkeit und Wahrheit zu befreien hat [2]). Die Idee erweist ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken, und dieß zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſein, ſich gegenüberzuſtellen und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſein. So zerfällt die Wiſſenſchaft in drei Theile: in die Logik, welche die Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich, in die Naturphiloſophie, welche die Wiſſenſchaft der Idee in ihrem Andersſein iſt, und in die Philoſophie des Geiſtes, d. h. die Wiſſenſchaft der Idee, wie dieſe aus ihrem Andersſein in ſich zurückgeht [3]).

Faſſen wir den ſoeben aus Hegel ſelbſt vorgetragenen Grundgedanken in noch engere Grenzen, ſo werden wir folgende kurze Beſtimmungen geben müſſen: Das Abſolute, Gott, iſt das Denken an ſich, die abſolute Idee, die Vernunft. In dieſes Denken, in die logiſche Idee, welche Gott iſt, iſt aber zugleich die Welt der Natur und des endlichen Geiſtes begrifflich eingeſchloſſen, d. h. die logiſche Idee trägt die Weltweſen als weſentliche und nothwendige Mo-

1) Religionsphiloſophie, I. Band. 2te Ausgabe S. 25—28. vgl. erſte Ausgabe S. 18.

2) Vorleſungen über die Aeſthetik, I. Bd. S. 122. 123.

3) Encyklopädie §. 18. S. 25. 26.

mente ihrer ſelbſt (der Idee) ewig in ſich. Was ſie aber ſo ewig in ſich trägt, das erzeugt ſie auch aus ihr ſelber heraus durch eine Bewegung, welche Bewegung der eigentliche dialektiſche Proceß des Denkens iſt. Durch dieſen ewig lebendigen Proceß iſt das Denken, welches Gott iſt, keine ſtarre, bewegungsloſe, ruhende Einheit, ſondern ein Verlauf, der, wie er aus ſich ſelber ſeinen Anfang nimmt, ſo auch in ſich ſelber ſtets zurückkehrt, es iſt die Idee, die als die ſich ſelber denkende dadurch einen Gegenſtand ihres Denkens erhält, daß ſie ſich ſelber zu dieſem Gegenſtande macht, als dieſes Gegenſtändliche aber das Andere ihrer iſt, die Natur nämlich, in welche ſich die Idee entläßt, oder in welche ſie ſich geſtaltet, um äuſſerlich zu werden, um ſich zu offenbaren. Dadurch aber, daß Gott als logiſche Idee ſich in die Natur entläßt, in und durch die Natur äuſſerlich wird, als Natur erſcheint oder als Natur ſich offenbart, iſt er in einem Zuſtande der Unangemeſſenheit, in einem Zuſtande, in welchem er nicht zugleich für ſich iſt. Um nun vom bloßen Anſich zum Fürſich zu gelangen, wird Gott Geiſt, als welcher er aus ſeiner Entäuſſerung in ſich ſelber zurückkehrt, in der er ſeinen ideellen Inhalt zur reellen Entwicklung und Darſtellung bringt, dadurch aber eben ſich ſelbſt als das offenbar wird, was er innerlich iſt. Die logiſche Idee trägt alſo in ihren Denkbeſtimmungen die Dinge oder die Weſen der Welt, aber nur, ſofern ſie, die logiſche Idee, das iſt, was ſie iſt, das Abſolute, Gott. Die einzelnen Weltweſen ſind nur die erſcheinenden Begriffe als Momente der Einen Idee, und zwar iſt das wahrhaft Reale an den Dingen nicht die Erſcheinung, ſondern die logiſche Idee in ihren weſentlichen und nothwendigen Momenten, oder in ihren vielfachen Gliederungen. Die Logik iſt daher Metaphyſik, und zwar wie dieſe Lehre von der Welt und von Gott iſt [1]). Eine charakteriſtiſche Stelle über

---

1) Vgl. die Einleitung in die Logik, welche den allgemeinen Begriff der Logik enthält. I. Bd. S. 26—48. ſo wie die allgemeine Eintheilung der Logik S. 49—56: „Die objective Logik tritt an die Stelle der vormaligen Metaphyſik, als welche das wiſſenſchaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt ſein ſollte. Wenn wir auf die letzte Geſtalt der Ausbildung

dieſen Punkt iſt bei Hegel die nachſtehende: „Die reine Wiſſenſchaft enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine (logiſche) Gedanke iſt. Als Wiſſenſchaft iſt die Wahrheit das reine ſich entwickelnde Selbſtbewußtſein, und hat die Geſtalt des Selbſts, daß das an und für ſich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als ſolcher oder das an und für ſich Seiende iſt. Dieſes objective Denken iſt denn der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft. Sie iſt daher ſo wenig formell, ſie entbehrt ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das abſolute Wahre, oder wenn man ſich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie iſt, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Aeuſſerliches iſt, da dieſe Materie vielmehr der reine Gedanke, ſomit die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt ſonach als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt [1]).

Die Grundanſchauung Hegels von Gott iſt daher die, daß dieſer die logiſche Idee iſt, welche als die abſolute Idee Alles iſt, was ſelbſt nur wahrhaft iſt. Durch dieſe Grundanſchauung oder durch dieſen Grundgedanken erhält aber das Hegel'ſche Syſtem den Charakter des „logiſchen Pantheismus.“

dieſer Wiſſenſchaft Rückſicht nehmen, ſo iſt erſteres unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objective Logik tritt, — der Theil jener Metaphyſik, der die Natur des Ens überhaupt erforſchen ſollte; — das Ens begreift ſowohl Sein als Weſen in ſich. Alsdann aber begreift die objective Logik auch die übrige Metaphyſik in ſofern in ſich, als dieſe mit den reinen Denkformen die beſondern, zunächſt aus der Vorſtellung genommenen Subſtrate, die Seele, die Welt, Gott zu faſſen ſuchte.“ Daſelbſt S. 54. 55.

1) Einleitung in die Logik. I. Band S. 35. 36. vgl. Encyklopädie §. 85. S. 99.

Während wir es dem Nachfolgenden vorbehalten, dieſen Ausſpruch nach allen Seiten zu rechtfertigen, halten wir für unſere nächſte Aufgabe, darzuthun, mit welchen zeitlich frühern philoſophiſchen Syſtemen das Hegelſche engere Verwandtſchaft habe. Es wird ſich hier nebenbei die Gelegenheit ergeben, zugleich auch über den Urſprung des Pantheismus überhaupt und insbeſondere des logiſchen, Betrachtungen anzuſtellen.

4.

Der logiſche Pantheismus in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel.

Der Gegenſatz zwiſchen Pantheismus und chriſtlichem Theismus iſt ſo ziemlich der ausſchließliche Gegenſtand der Philoſophie geworden, die in der Gegenwart die Feſſeln des erſtern Syſtemes vollends loszuſchütteln ſich bemüht, um im andern, im chriſtlichen Theismus, die erſehnte Ruhe und den verlangten Frieden in jener Wahrheit zu finden, die der Pantheismus nicht gewähren konnte. Dieſe Erſcheinung kann zwar dem Theologen nur ſehr erwünſcht ſein, denn er ſieht das, woran er von jeher aus Ueberzeugung glaubte, und was ihm ſtets das Höchſte war, die Perſönlichkeit Gottes, zum Princip der Welt und der Wiſſenſchaft erhoben. Allein etwas Neues darf innerhalb der Theologie dieſes Syſtem nicht genannt werden; neu iſt es nur für die Philoſophie, die, man weiß nicht warum, des chriſtlichen Einfluſſes zu ihrem eigenen Nachtheile bisher ſich erwehrt hat. Indeß bleibt doch die genannte Erſcheinung, und wäre es auch nur um ihres Erfreulichen willen, merkwürdig genug, um auch von Theologen beſprochen zu werden, und immerhin könnte ja der Zweck dieſer Beſprechung nur der ſein, zur Vollendung der Verſöhnung zwiſchen der Philoſophie und Theologie auch auf dem Standpunkte der letztern durch freundliches Entgegenkommen beizutragen.

Wenn es der Schlußſatz des Pantheismus iſt: es gebe keinen perſönlichen Gott, und wir folglich in unſerer

Entgegnung auf dieſen Satz uns beſonders beziehen; ſo ſind all jene andern Syſteme noch nicht ausgeſchloſſen, die zwar dem Namen nach zu einem perſönlichen Gott ſich bekennen, der That nach aber und für das Leben dieſen aufheben. So z. B. das Kantiſche Syſtem. Aber auch jene Lehre darf nicht vergeſſen werden, die bei einer bloßen moraliſchen Weltordnung beharrt, wie die Lehre Fichte's, der den perſönlichen Gott ſchon deßwegen verwirft, weil er perſönlich iſt. Damit erweitert ſich der Kreis unſerer Betrachtung, und es kann für die gute Sache nur erwünſcht ſein, das Falſche in all' ſeinen Wendungen aufzudecken.

„Die ganze Philoſophie iſt Studium der Beſtimmung der Einheit." Dieſe Worte Hegels dürfen wir unſerer Betrachtung um ſo eher voranſtellen, je mehr ſich Alles, das Wahre wie das Unwahre, das Schwierige wie das Leichte, das Dunkle wie das Klare, um ſie dreht. Doch wird es ſich zeigen, daß mit der Einſicht, es handle ſich in der Philoſophie allererſt um die Beſtimmung der Einheit, noch nicht die Kraft und die Kunſt gegeben iſt, die verderblichen Klippen ſicher zu umſchiffen; denn Hegel ſelbſt, der jene Worte geſprochen[1]), ſtieß, wie wir ſehen werden, nur zu ſehr an ſie und gerieth auf Sätze, die nur vom Pantheismus ausgehen können. Die Frage nach der Einheit iſt zugleich auch eine Frage nach der Allheit. Denn es handelt ſich bei der Beſtimmung der Einheit weſentlich darum, wie die Vielheit und Allheit der Dinge zur Einheit ſich verhalte, oder wie die Einheit bei der Vielheit und Allheit beſtehe. Es kann jedoch nur im Intereſſe des Ganzen liegen, eine hiſtoriſche Betrachtung vorangehen zu laſſen. Bei dieſer hiſtoriſchen Betrachtung ſelbſt aber wird es durch das Intereſſe nicht gefordert, all jene Lehren nach einander aufzuzählen, die entweder für pantheiſtiſch gegolten haben oder wirklich pantheiſtiſch waren; ſondern im gegenwärtigen Intereſſe liegt nur dieß, die Hauptrichtungen des Pantheismus, und vorzugsweiſe des logiſchen, zu nennen und zu würdigen, ſo wie ihm gegenüber ſpäter die Hauptſätze des chriſtlichen Theismus aufzuſtellen.

---

1) Hegel: Philoſophie der Religion. I. Bd. S. 57. 1te Aufl.

So ſehr auch in der orientaliſchen Philoſophie[1]) der Charakter des Pantheismus dadurch ſich ausſpricht, daß nach den Lehren derſelben das Individuelle ſtets aufgelöst wird in das Eine, in die ewige Subſtanz, welche Gott iſt; ſo wenig wollen wir doch hier unſern Ausgangspunkt nehmen, weil im Oriente die Philoſophie mit der Religion Eins war, und die Vorſtellungen von Gott und göttlichen Verhältniſſen mehr auf religiöſen Anſchauungen und Gefühlen, als auf den Bewegungen des klaren Gedankens ruheten, der uns erſt in Griechenland in der Geſtalt des Begriffs entgegentritt. Wir können dieß um ſo mehr, je weniger wir an dieſem Orte, wie ſchon bemerkt iſt, darauf ausgehen, eine Geſchichte des Pantheismus zu ſchreiben, ſondern unſere Abſicht nur die iſt, den klaren Begriff des pantheiſtiſchen Syſtems geſchichtlich aufzufinden. Dieſer tritt uns aber zuerſt entgegen in jener Schule, durch welche der Begriff überhaupt und im Allgemeinen, nicht blos der des Pantheismus, ſeine erſte Beſtimmung erhielt.

Es mag als etwas Merkwürdiges angeſehen werden, daß gerade die Schule der Eleaten es war, die, während ſie im Allgemeinen den Begriff als ſolchen zu entwickeln ſuchte, in und durch dieſes Streben auf den Pantheismus gerieth, durch welche Erſcheinung deutlich werden dürfte, es liege dem menſchlichen Geiſte eben nicht ſehr ferne, bei ſeinen logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen in geiſtig unbewachten Zuſtänden auf pantheiſtiſche Verirrungen zu kommen[2])

---

1) Ueber die Religion des Buddha, ſo wie über die Religion der Chineſen und der Indier, wovon jede Pantheismus enthält, vgl. die Darſtellung in unſerer „Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, I. Bd. S. 249—267.

2) Kraus, der in ſeiner gehaltvollen Abhandlung über den Pantheismus (Nachgel. phil. Schrift. Bd. I. S. 1—50) vortreffliche Gedanken über den Gegenſtand entwickelt hat, ſagt in dieſer Beziehung: „es bewähre ſich der Pantheismus ſchon dadurch, daß er am Ganges wie am Rhein und im Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Kabbaliſten und Myſtikern, Theologen und Philoſophen, kurz überall und immer und in

Die Eleatiſche Schule hatte zwei andere Schulen hinter ſich, die Joniſche und die Pythagoräiſche. Die erſte repräſentirt die rohen Anfänge einer Naturphiloſophie: die andere, viel geiſtiger, reiner und tiefer, erhebt ſich zur wirklichen Speculation; aber an der Stelle des Begriffes muß ihr die Zahl dienen. Den reinen Begriff und das dialektiſche Bewegen deſſelben finden wir daher zuerſt bei den Eleaten, die ſomit um eine merkliche Stufe höher ſtanden. Aber dieß Alles darf auch nur ſelbſt noch als Anfang, nicht ſchon als Vollendung angeſehen werden, wenn ſchon nicht geläugnet werden kann, daß der Gedanke hier ſo ſich ergriff, daß es ſchien, er wolle von dieſem Ergreifen ſeiner ſelbſt, das zugleich ein Begreifen ſeiner ſelbſt war, von nun an nicht mehr laſſen.

Der Stifter der Eleatiſchen Schule iſt Xenophanes. Parmenides und Meliſſus haben die Gedanken deſſelben weiter entwickelt, Zeno aber das Syſtem ſo viel als möglich vollendet. Wir haben es hier nur mit dem zu thun, was der Schule gemeinſam iſt. Dieß iſt aber der Satz: der reine Gedanke iſt das ewige Sein, das Eine, und dieſes das All; alles Andere aber das Nichtige; der Begriff iſt das Eine, und das Eine iſt das All, ſo wie das All das Eine. Dieſe Alleinheit aber iſt Gott. Der Begriff muß hier genommen werden in ſeiner ſtarren Einfachheit und Sichſelbſtgleichheit; beſonders bei Parmenides, der feiner und conſequenter dachte als Xenophanes und Meliſſus[1]). Der reine Begriff iſt als das abſolute göttliche Weſen allen Dingen einwohnend, und auf dieſe Weiſe conſtituirt ſich das Eine, welches zugleich das All iſt; der reine Begriff wird ſo zugleich Weltbegriff, und was in dieſem nicht ſelbſt mitbegriffen iſt, das iſt das Nichtige, iſt gar nicht. Der Eleatiſche

---

allerlei Köpfen entſtanden ſei, als ein ächtes Naturereigniß des menſchlichen Geiſtes, und laſſe ſeinen Urſprung in den allgemeinſten Thatſachen ſowohl, als den einfachſten Denkgeſetzen vermuthen." Mit Kraus ſtimmen überein Jäſche in ſeiner Schrift „der Pantheismus" I. S. 8 ff., und Eduard Schmidt: über das Abſolute und das Bedingte, S. 60.

1) Aristotel. Metaphys. I, 5.

Pantheiſmus in dieſer Form der Alleinheit iſt daher nicht anzuſehen als Pantheiſmus in äußerer Totalität, ſo daß alles Materielle auch Gott wäre, ſondern das pantheiſtiſche Moment iſt der durch das All ſich hindurchziehende und dieſes zuſammenhaltende Eine Gedanke, Begriff, der aber nur der Gedanke, Begriff, oder Geiſt dieſes Alls iſt, und nichts über daſſelbe hinaus. Nur dieſer reine Gedanke, Begriff, *νοούμενον* iſt als das Einfache, Sichſelbſtgleiche, Ewige das wahre Seyn; das in die Erſcheinung Fallende, *φαινόμενον* aber als das Veränderliche, Viele, Getheilte das Unwirkliche, Unwahre, Nichtige. Mit Recht ſagt daher Diogenes Laertius, den Xenophanes erklärend: Alles iſt Denken und Vernunft[1]. Der Satz des Xenophanes aber, auf den ſich Diogenes Laertius bezieht, iſt der, daß Gott, und nur Gott es ſei, der überall ſehe, überall denke und überall höre[2]. Das ganze Sein, welches Gott iſt, iſt unterſchiedslos, und ſo iſt Gott das unterſchiedsloſe Sein. Die Eleaten gehen mit ihrer Beſtimmung der Einheit ſo weit, daß ſie ſagen, nur das unterſchiedsloſe Eine ſei, und das Andere gar nicht. Sie ſetzen ſomit eine abſolute Einheit, und dieſe als das ſtarre, unbewegliche Sein der Momente[3], wodurch, weil Alles in Gott, als in jene Einheit, ſo aufgenommen iſt, daß es außer ihm für ſich nicht beſteht, eine abſolute Gleichheit der Dinge entſteht. Bei dieſer Gleichheit iſt weder ein Entſtehen noch ein Vergehen denkbar, Alles iſt unveränderlich[4]. Wenn daher etwas iſt — *εἴ τι ἐστι* — ſo iſt es

---

1) Diogen. Laert. IX. 19: σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον.

2) Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει. Sext. Empiric. adv. Mathemat. IX, 144.

3) Parmenid. Ἔπη περὶ φύσεως. v. 76: Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον. Aristotel. de Xenophane, Zenone et Gorgia.

4) Οἱ μὲν ἀνεῖλον ὅλως γένεσιν καὶ φθοράν· οὐδὲν γὰρ οὔτε γίνεσθαί φασιν, οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσον καὶ περὶ Παρμενίδην. Aristot. de coelo III, 1. Ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι πολλὰ μαλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἐστιν κ. τ. λ. Parmenid. Ἔπη π. φ. v. 56.

eben darum ſchon ewig, unwandelbar, unveränderlich[1]). Wir treffen daher ſchon in der Schule der Eleaten die Beſtimmung, die für alle ſpätern Pantheiſten der Kanon geworden iſt: Aus Nichts wird Nichts. Eben ſo finden wir in ihr den Satz, der gleichfalls bis auf uns herab von den Pantheiſten zur Bewahrheitung ihres Syſtemes herbeigezogen worden iſt: Wäre das unendliche All nicht Eins, ſondern wären Zwei oder Mehrere, ſo würden ſie einander begrenzen, Anfang und Ende haben, und das Eine wäre das Nichts des Andern[2]). Mit dieſem Satze iſt der andere gleichbedeutend: Nichts iſt Nichts, das Nichts iſt gar nicht, und nur das Gleiche iſt das Weſen. Denn aus dieſem Satze entwickelt ſich ſelbſt wieder der erſte, wobei das Reſultat immer das iſt: Was iſt, das iſt ewig, und es iſt ewig das Sichſelbſtgleiche, Unveränderliche. Das Getheilte aber, das Einzelne, Individuelle, Viele iſt nicht, oder es iſt das Nichts.

Aus allem aber ergibt ſich der Hauptſatz des Pantheismus: Alles, was iſt, iſt begrifflich oder durch den Begriff Eins, und dieſe Begriffseinheit iſt Gott.

Der Pantheismus der Eleaten hat ſeinen Urſprung in der trockenen Einheit des Begriffes, aus welcher alle lebendige Bewegung verbannt iſt. Er bildet in ſo ferne den directen Gegenſatz zu der Philoſophie der Jonier, welche die Vielheit und die immerwährende Veränderlichkeit ohne Einheit ſetzen. Die Einheit im Begriffe oder die logiſche Einheit mußte ſich in der Eleatiſchen Schule um ſo mehr herausſtellen, je zuverſichtlicher in ihr das Denken für das volle und wahre Sein genommen wurde, und alſo ſchon bei ihnen der Satz ſich bildete: Das Denken iſt

---

1) Aristotel. de Xenophane, Zenone et Gorgia c. n. Diogen. Laertius IX. 19. Simplicius in Physic. Aristot. p. 7. 17. 19. 22. 25. 27. 31. 39. Aristotel. Metaphys. I. 3. 5. Proclus in Timaeum p 29. Plotin. Ennead. V. l. I. c. 8. Plutarch. de placitis Philosophor. II. 7.

2) Vergl. die angeführten Stellen, und Zeno betreffend: Arist. de Xenophane, etc. c. 3. 4. Simplic. in Phys. Arist. p. 30. a. b.

das Sein[1]). Um ſo eher war es daher dem Eleaten Zeno möglich, eine umfaſſende Dialektik zu entwickeln, die nur den Zweck hatte, die Realität der Sinnenwelt zu beſtreiten. Das gibt aber dem Ganzen des Eleatiſchen Syſtems jenen eigenthümlichen Charakter, durch den ſich viele Gelehrte ſo ſehr verwirren laſſen, daß ſie es nicht einmal mehr wagen, die Eleatiſche Lehre als eine pantheiſtiſche auszuſprechen. Denn wird, wie es in ihr geſchieht, das Sein, welches das Denken iſt, von der Erſcheinung gänzlich losgeriſſen, und dieſe, weit entfernt, durch jenes erklärt zu werden, als das Nichts betrachtet; ſo iſt allerdings keine Welt mehr vorhanden, und das Syſtem der Eleaten wäre das Syſtem der Weltloſigkeit, Akosmismus. Iſt aber keine Welt mehr; ſo kann freilich Gott mit ihr nicht identificirt werden, und die Eleaten wären ſomit vom Pantheismus frei geſprochen. Allein es fehlt viel, daß wir dieſen Akosmismus mit Recht Monotheismus nennten. Denn wenn zwar allerdings der reine Monotheismus, der zugleich der reine Theismus iſt, ſich ſo ausſpricht: Gott iſt auch Gott ohne die Welt; ſo iſt doch gewiß dieſer Ausſpruch gänzlich verſchieden von der Anſicht der Eleatiſchen Schule, ſo weit dieſe den Akosmismus enthält. Der Theismus, den wir, weil er dießfalls die chriſtliche Ueberzeugung vertritt, von nun an immer den chriſtlichen nennen wollen, ſtellt das Daſein der Welt nicht im Geringſten in Abrede; er behauptet nur dieß, die Welt gehöre nicht zum Leben Gottes, ſei nicht weſentliches und nothwendiges Moment im göttlichen Leben, ſo daß Gott ohne die Welt nicht Gott wäre. Daß er mit dieſer Ueberzeugung die Welt nicht von Gott lostrenne und die Lebendigkeit des Verhältniſſes, das zwiſchen der Welt und Gott, ihrem Schöpfer und Erhalter, beſteht, aufhebe, muß die fernere Darſtellung beweiſen. Im Eleatiſchen Syſteme aber iſt der erſte Irrthum ſchon die Behauptung, daß es keine Welt gebe. Wir könnten zwar dieſe Ausdeutung von Seite jener Gelehrten, bei welchen ſie vorkommt, als eine unrichtige erklären, indem wir die Behauptung aufſtellten, die Eleaten hätten nur das Daſeyn der Sinnenwelt,

1) Daher heißt es in den Verſen des Parmenides: χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι.

keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt in Abrede geſtellt. Allein dieſe Erklärung würde wenig nützen, einmal, weil wir in der That die Platoniſche Ideenwelt bei den Eleaten nicht finden, mit der hier allein geholfen wäre, dann aber, weil ſich der Pantheismus der Eleatiſchen Schule auch ohne dieß genugſam herausſtellt. Denn das Daſein der Welt kann in der That nur geläugnet werden, indem man ſie zugleich mit dem Daſein Gottes vermiſcht, indem man folglich die Welt unter der Vorausſetzung zu Nichts macht, daß man Gott als die Allheit erkennt, wodurch ſich dann das Ἓν καὶ πᾶν, und damit der Pantheismus ſchon von ſelbſt in ſeinem Weſen darſtellt. Nur erſcheint bei den Eleaten das All als ein ſchlechthin einförmiges Eins, welches als das reine Denken auch das Sein, aber gewiß nichts weniger als der perſönliche Gott iſt. Denn bei all jenen Beſtimmungen, nur das Denken ſei, und nur das Vernünftige habe Wahrheit, iſt doch weder dieſes Denken noch dieſe Vernunft das perſönliche Selbſtbewußtſein Gottes, und damit entbehrt das Eleatiſche Syſtem des höchſten Princips der Welt und der Wiſſenſchaft.

Nach andern Beſtimmungen können wir hier freilich nicht einmal fragen, auf die es ſonſt weſentlich ankommt, wenn entſchieden werden ſoll, ob ein Syſtem wirklich nicht pantheiſtiſch, ſondern theiſtiſch und monotheiſtiſch ſei. Unter dieſe Beſtimmungen gehört ganz beſonders die: es gebe einen Gegenſatz des Unbedingten und des Bedingten, des Unendlichen und des Endlichen. Wenn aber in der Eleatiſchen Lehre folgende Sätze als Haupt- und Grundſätze vorkommen: Nichts entſteht; Alles iſt ſchlechthin; denn aus Nichts kann Nichts hervorgehen; — das Sein iſt ewig und unveränderlich; — Alles iſt Eins, und dieß Eine Gott, das ſich ſelbſt gleiche, einzige Weſen; — Alles iſt Gott; Alles iſt alſo auch ewig und vernünftig; — das Sein iſt ewig, unveränderlich, untheilbar; außer der Einheit, dem Sein iſt nichts; die Vielheit iſt alſo ein Unwirkliches; — ſo verſchwinden alle Gegenſätze, und damit auch der Urgegenſatz des Bedingten und Unbedingten, des Rela-

tiven und Abſoluten. Es iſt aber nur der Pantheismus ſelbſt, der jenen Gegenſatz verſchwinden läßt, weil er ihn weſentlich aufhebt. Eben deßhalb iſt auch das Eleatiſche Syſtem das Syſtem des Pantheismus, und zwar des logiſchen. Sein Weſentliches liegt in der trockenen Einheit des Begriffes, in welcher durch das logiſche Moment dialektiſch alle lebendigen Gegenſätze aufgehoben werden, und vor Allem der Hauptgegenſatz des Bedingten zum Unbedingten, womit ſich zugleich das Grundverhältniß zwiſchen der Creatur und Gott nothwendig und weſentlich aufhebt. Mit Rückſicht auf jenes logiſche Moment dürfen wir daher die Eleatiſche Lehre den logiſchen Pantheismus nennen.

Damit aber, daß dieſer Lehre von uns ein Name gegeben wird, iſt unſer Geſchäft noch nicht abgethan, ſondern es entſteht für uns ſofort die Aufgabe, den logiſchen Pantheismus zu erklären.

Nicht leicht gibt es ſowohl auf dem religiöſen als auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete eine verkehrte Richtung, die ihren Urſprung ſo wie ihren ſteten Anhaltspunkt nicht in etwas Wahrem und Gutem hätte. Nur iſt dieſes Wahre und Gute verzerrt, und muß aus dieſer falſchen Seinsweiſe erlöſt werden. Der Grund aber der Erlöſung bleibt immerhin jenes auch noch in verzerrter Geſtalt vorhandene Wahre. Wenden wir dieß auf den logiſchen Pantheismus, mit dem wir uns vor der Hand befaſſen, an; ſo möchten zwar mancherlei Urſachen zu ſeiner Erklärung aufzuweiſen ſein; allein dieſe laſſen ſich doch immer wieder auf wenigere und zuletzt auf Eine zurückführen; und ſo iſt es unſere Aufgabe, nur dieſen Einen Grund feſt ins Auge zu faſſen.

Darüber dürften Alle, die über die Erſcheinungen des Pantheismus nur etwas nachgedacht haben, im Reinen ſein, daß er ſeinen erſten Ausgang in einem Streben des Geiſtes habe, ſich über die Sinnlichkeit zu erheben und auf dem Standpunkte des Abſoluten eine reinere und tiefere Betrachtung der Welt und der Dinge zu gewinnen. In dieſer Beziehung offenbart denn auch der Pantheismus in ſeinem Urſprunge allerdings eine eben ſo wiſſenſchaftliche als religiöſe Tendenz, und es iſt eben dieſes das Merkmal, wodurch er ſich ſo beſtimmt vom Materialismus, Atheis-

mus und andern Formen des unwahren und unglücklichen Bewußtſeins unterſcheidet. Dieſer Ausgangspunkt iſt allen Arten und Variationen des Pantheismus eigen, nur ſpricht ſich die urſprüngliche Tendenz bald mehr im reinen Denken, bald mehr im reinen Schauen und bald mehr im innigen Gefühle aus.

Der logiſche Pantheismus ſucht das Abſolute durch das reine Denken zu erkennen. Hier aber wirken zur Hervorbringung des Pantheismus mehrere Urſachen mit, die übrigens im Proceſſe des Denkens ſelbſt zuſammenwirken, ſo daß der logiſche Pantheismus eben das Reſultat des Zuſammenwirkens jener Urſachen iſt.

Nach dem Einen zu ſtreben iſt der menſchliche Geiſt durch Nothwendigkeit gedrungen, weil ſeine ganze Natur zur Einheit organiſirt iſt. Ohne dieſe Organiſation des Geiſtes wäre es eben ſo unmöglich zum Selbſtbewußtſein zu gelangen, als zum Wiſſen und zur Wiſſenſchaft zu kommen. Denn wie einerſeits das Wiſſen und die Wiſſenſchaft nur ein erweitertes Selbſtbewußtſein ſind, ſo iſt andrerſeits in dieſem ſowohl als in jenem das Weſentliche die Einheit, und dieſe die Wahrheit, die in ihren verſchiedenſten Formen ſich ſtets als jene Einheit erweiſt. Aus dieſem Grunde ſtimmten wir auch ſchon zu Anfang unſerer Abhandlung dem Satze Hegels bei: die ganze Philoſophie ſei Studium der Beſtimmung der Einheit. Dieſen Charakter muß das Denken überall aufweiſen, wenn es für ein geiſtiges gehalten werden will. Das Denken der Einheit oder die das Denken beherrſchende Einheit des Geiſtes iſt es eben deßhalb auch, was, wenn im Denken ſelbſt falſche Wege eingeſchlagen werden, die Einheit zu erforſchen, dieſem falſchen Denken als Wahrheit zu Grunde liegt, durch welche es ſelbſt wieder ein wahres Denken werden kann. Damit haben wir vor der Hand ſchon deutlich genug auf das Grundweſen des Pantheismus hingewieſen, welches ſich durch alle Erſcheinungen des Pantheismus hindurchzieht. Das Grundweſen und ſomit der Grundirrthum iſt nämlich eine falſche Beſtimmung der Einheit. Der logiſche Pantheismus alſo, was jetzt von ſelbſt verſtändlich, iſt eine falſche Beſtimmung der Einheit, wie ſich dieſe im

reinen Denken ergibt oder ergeben kann. Bei dieſem logiſchen Pantheismus halten wir uns um ſo länger auf, je mehr wir überzeugt ſind, daß es gerade ſeine Beſtimmungen ſind, die ſich als der rothe Faden auch durch die andern Formen des Pantheismus hindurchziehen, und in dieſen eigentlich nur anders modificirt erſcheinen, ſo daß es nur der Pantheismus des verirrten reinen Denkens, oder der Pantheismus des Begriffes iſt, der den übrigen pantheiſtiſchen Syſtemen zu Grunde liegt, ſo fern nämlich in dieſen immerhin auch ein Denken und daher ein Gedanke ſich zeigen muß, ohne was ſie ſich ja ſonſt als das Gedankenloſe ſelbſt hinſtellen würden, und in der Geſchichte der Erſcheinungen des Geiſtes nicht mitgezählt werden könnten. Wenn wir daher, um mit Kraus zu reden, den Pantheismus „mit dem leibhaften Proteus vergleichen können, der Wunder von Geheimniſſen in ſeinem Innern verſchließen ſoll, aber aus ſeinem ſpiegelnden und ſchwankenden Elemente nicht hervorzuholen iſt: und auch, wenn er einmal ſich im Schlummer überraſchen läßt, ſobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Faſſung zu vereiteln und unſere Forſchbegierde zu äffen weiß;" — ſo finden wir das, was in den verſchiedenen pantheiſtiſchen Syſtemen das Räthſelhafte, der Proteus in all den mannigfaltigen Verwandlungen ſein ſoll, im Pantheismus des Begriffes, der als der Eine durch alle Variationen ſich hindurchzieht, die möglich ſind. Dieſes Räthſelhafte am Weſen des Begriffspantheismus iſt ſogar im Stande, ſelbſt dort ſein Spiel zu treiben, wo ihm durch die chriſtlich=theiſtiſche Grundanſicht der Zugang verſperrt zu ſein ſcheint. Das iſt jedoch nicht zu verſtehen, als ob ſelbſt das Chriſtenthum dem Pantheismus am Ende doch noch gewogen ſein müßte oder dürfte, ſondern nur ſo iſt es gemeint, daß manche Philoſophen und auch Theologen, die ſonſt auf dem rechten Standpunkte ſich befinden, dennoch aus Mangel an ſpeculativer Kraft nicht vermögen, bei ihren Darſtellungen zu vermeiden, in das Pantheiſtiſche hinüberzuſtreifen, und ſelbſt Sätze auszuſprechen, die in der That pantheiſtiſch ſind, wenn ſie gleichwohl durch das

übrige chriſtliche Bewußtſeyn wieder vernichtet werden, nicht in ihrem Vorhandenſeyn, ſondern in ihrer Kraft. Solche ſind daher in einer Täuſchung begriffen, von der ſie, als die Getäuſchten, ſelbſt nichts wiſſen, und ſie können ſich ſogar mit Eifer aufmachen, gegen den Pantheismus zu kämpfen.

Je mehr ſich daher der logiſche Pantheismus ſelbſt auf dem Gebiete geltend zu machen weiß, auf welchem ſonſt nur ſeine Feinde ſtehen, deſto größer muß uns ſeine Macht erſcheinen, deſto gewiſſer aber auch anerkannt werden, daß ihm eine Wahrheit zu Grunde liege, die freilich bei ihm nur in verzerrter Geſtalt erſcheint, aber ſelbſt in der Verzerrung noch Wahrheit bleibt. Um ſo mehr muß uns endlich daran gelegen ſein, in das Geheimniß des logiſchen Pantheismus einzudringen.

Was dem Geiſte des Menſchen weſentlich gegeben iſt, oder was ihm als *Idee* einwohnt, was folglich *Idee des Geiſtes* iſt, davon kann und ſoll ſich auch der Geiſt in ſeinem Denken nicht losmachen, er ſoll ſich nur hüten, die Idee der Einheit, um welche es ſich hier als um eine geiſtige handelt, anders hervortreten zu laſſen, als ſie es ſelbſt verlangt, weil ſonſt die höhere oder die wahre Einheit, und damit die Idee der Einheit ſelbſt in ihrer Bedeutung aufgehoben wird. Es iſt aber eben der exceſſive Mißbrauch, der von der Idee der Einheit gemacht wird, den wir wie in allem Pantheismus überhaupt, ſo beſonders im logiſchen finden. Wenn *Protagoras* die im Ganzen große Wahrheit ausſpricht: „*der Menſch ſei das Maaß der Dinge*“[1]), wir aber im Ausſpruche ſelbſt nur in ſo ferne große Wahrheit entdecken können, als er ſagen will: der Menſch ſey das Bewußtſein der Dinge, und habe für dieſe in ſeinem Erkennen das Maaß des Urtheils über ihre Wahrheit; ſo iſt deutlich, daß der Menſch ſelbſt dieſes eigene in ihm wohnende Maaß der Dinge ſehr verkehren kann, wobei es dann von ſelbſt aufhört, Maaß der Wahrheit, oder wahres Maaß zu ſein. Denn wenn in dem Satze des Protagoras näher betrachtet eigentlich nur dieß liegt, daß der

1) Plato Theaetat. p. 152. ed Steph. Aristotel. Metaphys. VI, 5. X, 1. XI, 5.

Menſch für die Erkenntniß der Dinge und ihre Beurtheilung die Kraft, das Vermögen und das Maaß in ſeinem eigenen Geiſte trage, und für ihn nur dann Wahrheit in der Welt ſei, wenn ſein eigenes geiſtiges Bewußtſein und Erkennen ihn nicht Lügen ſtrafe; ſo leicht iſt es doch möglich, im Proceſſe des Denkens jenes im Bewußtſein gegebene Maaß, daher auch die im Geiſte wohnende Idee der Einheit in ihr Gegentheil, daher in das Unmaaß, damit aber in das Unwahre zu verkehren. Und in der That erweiſt ſich der Pantheismus als jenes Syſtem, welches das rechte Maaß in der Anwendung und Durchführung der dem Geiſte eingebornen Idee der Einheit überſchreitet.

Dieß geſchieht aber auf folgende Weiſe. So verſchieden auch die Wege ſind, zur Idee des Abſoluten zu kommen, immerhin hält der Denker, wenn er früh oder ſpät bei jener Idee des Abſoluten angekommen iſt, dieſe an ſeine ſchon vorher gebildete Idee der Einheit, und verbindet ſie mit dieſer ſo in Eins, daß ſie von einander nicht mehr getrennt werden können. An ſich aber geht die Idee des Abſoluten in der Idee der Einheit auf, und zwar gerade nach jener falſchen Weiſe, nach welcher das rechte Maaß überſchritten worden iſt in der Geltendmachung der Idee der Einheit überhaupt. Jenes Ueberſchreiten des rechten Maaßes iſt aber nichts anderes als das verkehrte Denken, nach welchem das (im Menſchen ſeyende) Logiſche ohne Weiteres auch ſchon ganz für das Reale genommen wird. Das Logiſche wird zuerſt für das Abſolute, und ſofort das Logiſch-Abſolute ohne alles Weitere, und daher ſchlechthin für das reale Abſolute gehalten, und in dieſer Verwechſelung, oder auch Vermiſchung iſt das Ueberſchreiten des rechten Maaßes, der ungeheure Sprung wahrzunehmen, von dem alle Unwahrheit des Pantheismus ausgeht. Daß das Abſolute auch das Eine ſei, daran zweifeln wir ſelbſt nicht im geringſten, und um ſo weniger, da für uns ſelbſt das Abſolute nicht mehr Abſolutes ſein könnte, wenn ihm das Prädikat der Einheit abginge. Damit aber können wir um ſo weniger übereinſtimmen, daß die Einheit des realen Abſoluten ganz und gar nach der logiſchen Einheit des Begriffes und zwar durch den Menſchen

beſtimmt werde, und daß man jene Einheit ſchlechthin für dieſe nehme, ohne alle weitere Unterſcheidung. In dieſer Hinſicht verkehrt ſich der wahre Satz des Protagoras in das Unwahre. Darin aber, das logiſch Abſolute für das reale Abſolute, und dieſes für jenes zu halten, beſteht eben der Irrthum des Pantheismus, den wir den logiſchen nennen, oder das iſt das Weſen des logiſchen Pantheismus. Dieß geht aus den nähern Beſtimmungen des letztern hervor. Die Einheit des logiſchen Begriffes iſt nur dann eine ſolche, wenn ihm innerhalb ſeiner eigenen Sphäre nichts entgegenſteht, wenn er alle Momente in ſich aufgelöst hat, ſo zwar, daß er frei von allem Gegenſatze iſt. Durch dieſe Gegenſatzloſigkeit erſcheint er in ſeiner Sphäre als der alle weſentlichen Merkmale, welche ſeine Momente ſind, umfaſſende Begriff, und dadurch iſt er das an ſich Einzige. Seine Einheit offenbart ſich in dieſer Einzigkeit, welche zugleich Einerleiheit iſt. So ſind, um ein Beiſpiel zu gebrauchen, unter den Begriff der Pflanze alle möglichen Erſcheinungen der Pflanzenwelt beſchloſſen, und die wirklichen ſonſt auch noch ſo verſchieden in der Natur vorkommenden Pflanzen müſſen, um in jenem Begriff mitbegriffen werden zu können, ihre beſonderen lebensvollen Eigenthümlichkeiten verlieren, weil der Begriff nur möglich iſt durch eine feſte Abſtraction von dieſen. Nur das Weſentliche kann ſomit geltend gemacht werden, und dieß iſt jenes, was die Pflanze zur Pflanze macht, und ſie ebenſo vom Mineral als vom Thiere unterſcheidet. Gerade dasjenige folglich, was jede Pflanze für ſich iſt, was ihr eigentlichſtes Leben ausmacht, wird verwiſcht, wird aufgehoben, dadurch aber das individuelle, wirkliche Leben ſelbſt getödtet. — Auf weitere Beiſpiele können wir uns um ſo weniger einlaſſen, je mehr wir vorausſetzen dürfen, wir ſprechen hier zu ſolchen, die mit der Logik vertraut ſind. Es iſt das Denkgeſetz des Gattungsbegriffes, das principium generificationis, um was es ſich hier handelt; durch dieſes Geſetz iſt an das Denken die Forderung geſtellt, einen oberſten, allgemeinſten Begriff zu finden, der alle übrigen Begriffe ſich unterordnet und vereinigt in ſich enthält. Dadurch wird jene Einheit der Vorſtellungen bewirkt, die durch das Denken und ſeine Ge-

ſetze gefordert wird. Das Gleiche und Gemeinſchaftliche in den verſchiedenen Vorſtellungen wird in Eine zuſammengefaßt, und im Proceſſe der Abſtraction, um die logiſche Einheit zu gewinnen, ſo lange fortgefahren, bis alle Mehrheit von Vorſtellungen und aller Dualismus aufgehoben iſt, ſo daß in der Sphäre, welche der Begriff für ſich anſpricht, nur die Einheit gefunden wird, in der alle Unterſchiede vernichtet ſind, ſo daß es weder einen Gegenſatz, noch eine Verſchiedenheit oder Vielheit der Theile und Eigenſchaften mehr geben kann, und nur noch das abſolut Einfache als Indifferenzpunkt aller Gegenſätze und aller Vielheit vorhanden iſt. Daraus iſt es auch zu erklären, wie Leibnitz das principium generificationis in das principium indiscernibilium verwandeln konnte, ohne daß er übrigens deßwegen Pantheiſt geworden iſt, weil er dieſes Princip nicht exceſſiv in Anwendung brachte.

Wie nun in der Logik nach den Geſetzen des (logiſchen) Denkens der allgemeine Begriff zum Grund und Princip der untergeordnete Begriff gemacht wird; ſo wird auch durch die exceſſive Anwendung der logiſchen Einheit auf die objective Welt die Einheit des Abſoluten als eine ſolche angeſehen, die nicht nur entweder für ſich nothwenvig beſteht (weil das Abſolute allerdings Eins ſeyn muß) oder eben ſo nothwendig für die erſte Urſache der Dinge, für das Princip alles Seins und Lebens zu halten iſt (wie es auch im chriſtlichen Theismus genommen wird), ſondern die mit den Dingen ſelbſt, ſo verſchieden ſie auch ſein mögen, Eins iſt, ſo daß keine Verſchiedenheit des Weſens mehr beſteht, ſondern die Dinge weſentlich Eins mit ihrem Grunde ſind, und das, was wir erſte Urſache nennen, zu gleicher Zeit der ſubſtantielle Inhalt iſt. Nach der Lehre des chriſtlichen Theismus iſt Gott als das Abſolute Einer, d. h. das Abſolute iſt nothwendig nur Eines, was ausgeſprochen iſt im chriſtlichen Monotheismus, der ſich vom Pantheismus eben ſo ſehr unterſcheidet als vom Polytheismus. Dieſer Eine, Abſolute, iſt auch die Urſache der Welt, das Princip alles Seins, Beſtehens und Lebens. Aus dieſem göttlichen Princip macht nun aber der Pantheiſt etwas ganz anderes, als wofür es im Theismus ge-

nommen wird; er behauptet nämlich für ſich jene Einheit aller Dinge, welche Einheit eine weſentliche iſt. D. h. aber, der logiſche Pantheiſt ſetzt ſeine bloße Begriffseinheit als reale Einheit, und macht nicht allein den Begriff zum Weltſchöpfer, zu Gott, ſondern Gott auch zur Welt, denn wenn er dieſe auch aufzuheben ſcheint, ſo geſchieht dieß doch nur unter der Bedingung, daß er die Welt in die Gottheit verflüchtiget, wodurch ſie aber der That nach nicht aufgehoben iſt, ſondern nur nach der Vorſtellung des Pantheiſten, die aber als eine ſolche die irrige iſt.

Daß aber der Proceß der genannte ſei, muß aus einer Vergleichung des logiſchen Begriffs mit der realen abſoluten Einheit klar werden, aus welcher Vergleichung das hervorgeht, daß die abſolute Einheit des Pantheismus überall, d. h. nach all ihren Merkmalen nur die logiſche iſt. Wie nämlich im logiſchen Begriffe kein Gegenſatz mehr beſtehen darf, weil durch dieſen die Einheit aufgehoben wäre, die geſucht wird; eben ſo darf auch das logiſche Abſolute nichts auſſer ſich haben, was es nicht ſelbſt wäre; denn würde es einen Gegenſatz finden, ſo müßte es beſchränkt werden, und eben dadurch aufhören, das Abſolute zu ſein. Alle Gegenſätze daher und alle Negationen werden vernichtet, und zwar muß darin ſo weit gegangen werden, bis die Einheit des Abſoluten als die abſtracte leere Einheit erſcheint, in der ununterſchieden alle wirklichen Dinge enthalten ſind, welche Einheit ſofort das Abſolute oder Gott genannt wird. In dieſer Alles in ſich befaſſenden, ſchlechthin nichts ausſchließenden Einheit iſt nun auch jene Einfachheit erreicht, von der in logiſcher Beziehung die Rede war; und ſo erſcheint endlich das Abſolute als die Indifferenz aller Gegenſätze und wird jenes einfache, ſichſelbſtgleiche Sein, das wir bei den Eleaten gefunden haben, und in allem logiſchen Pantheismus heute noch finden. Es iſt daher ein blos logiſches Bedürfniß, das ſich zu befriedigen ſucht, aber bei dieſer Befriedigung falſche Wege einſchlägt, indem es das Logiſche, wie ſpäter Hegel, ſchon als das Metaphyſiſche ſetzt, und die Begriffseinheit des Endlichen, als göttliche Einheit, als Gott ſelber. Die Täuſchung aber, die hiebei Statt findet, iſt um ſo nachtheiliger, je mehr man die Nothwen-

digkeit, die blos im Logiſchen und für daſſelbe gilt, ſchon ganz und gar für die Vernunftnothwendigkeit im metaphyſiſchen Sinne nimmt und als ſolche gelten läßt. Der logiſche Begriff wird zur Idee des Abſoluten ſelbſt erhoben, und dieſe zum oberſten Erklärungsgrunde gemacht. Mit dieſem letzten Schritte vollendet ſich nicht nur der logiſche Pantheismus, ſondern er gibt ſich ſelbſt auch das Anſehen, als ob er das ewig Wahre ſchon an und für ſich enthalte, d. h. er verabſolutirt ſich ſelbſt und kommt ſomit aus ſich nicht mehr heraus. So verrennt ſich der Geiſt in ſein eigenes falſches logiſches Gewebe hinein und macht ſich zum Unterworfenen des Begriffs.

Obſchon der ſo geſchilderte logiſche Pantheismus nur Einer iſt, ſo kann doch ſein Hauptſatz in verſchiedenen Formen ausgeſprochen werden; das iſt das Wichtigſte, daß die abſolute Einheit nicht nur als die Urſache und der Grund des Seins, ſondern als weſentlich Eins mit dem Sein genommen, und in dieſer Einheit Gott genannt wird, ſo daß ſich Gott in ſeinem Selbſtbewußtſein nicht als verſchieden von der Welt weiß, weil ein Dualismus entſtände, nach welchem zwei Realitäten angenommen werden müßten. Aus dieſem Grunde kommt denn auch der logiſche Pantheismus dahin, die Realität des geſchaffenen Seins zu läugnen, und dieſe nur Gott zuzuſchreiben. So wird der logiſche Pantheismus Akosmismus, welcher eben das Syſtem iſt, nach welchem nichts neben oder außer Gott ſein darf, weil ſonſt Gott beſchränkt, durch Beſchränkung aber zum Unvollkommenen gemacht würde, ſondern Alles muß Gott, und Gott muß Alles ſein.

Was an dieſem logiſchen Pantheismus etwa Wahres ſei, kann hier wenigſtens von Einer Seite her nicht mehr unbekannt ſein. Es iſt dieß, daß Gott als der Abſolute auch Eins iſt, daß folglich die Idee des wirklich Abſoluten auch die Idee der Einheit enthalte; das Falſche aber iſt dieß, die göttliche Einheit für die Einheit Gottes und der Welt anzuſehen: oder die Realität der Welt ſo in die Realität Gottes zu verflüchtigen, daß Gott außer ſich nichts mehr hat, und das Geſchaffene nur als leerer täuſchender Schein angenommen werden darf. Auch von einer andern

Seite könnten wir die relative Wahrheit und Falſchheit des logiſchen Pantheismus noch anſchaulich machen, wenn wir nämlich von der Ideenlehre ausgingen; allein wir verſparen dieß auf das Weitere.

Da uns die Eleaten eigentlich nur dienten, um das Weſen des logiſchen Pantheismus in ſeinem Urſprunge begreiflich zu machen, nicht um das Ganze hiſtoriſch zu verfolgen, ſo können wir um ſo eher zu andern wenn ſchon verwandten Geſtaltungen des Pantheismus übergehen.

Als Fortſetzung der Eleatiſchen Schule iſt die Megariſche anzuſehen, deren Stifter Euklides iſt. Zwar verband der Letztere mit dem Eleatiſchen Elemente auch das Sokratiſche; allein das erſtere war und blieb bei ihm doch ſtets in ſo entſchiedenem Uebergewichte, daß dadurch auch das Sokratiſche einen pantheiſtiſchen Charakter erhielt. Der eigentliche Standpunkt des Euklides iſt, und zwar in der mit der Ontologie verbundenen Dialektik, der des Parmenides[1]), des Stifters der Eleatiſchen Schule. Das Göttliche iſt ihm daher das Eine, Unveränderliche, ewig ſich ſelbſt Gleiche, außer welchem nichts exiſtirt; denn Alles, was ihm etwa entgegengeſetzt werden könnte, iſt an ſich nicht, hat keine wahrhafte Wirklichkeit. Dieſes Eine, welches das Göttliche iſt, nannte Euklides, um an Sokrates anzuknüpfen, das Gute; allein er ſtellt es frei, ihm auch andere Namen zu geben, als: Einſicht, Denken, Gott, Vernunft ꝛc. ꝛc.[2]), und ſo behauptet das Eleatiſche Princip die Oberhand.

Bei den Stoikern führte ſich der Pantheismus durch die Unfähigkeit der Genoſſen dieſer Schule ein, alles Seiende und Wirkende anders als körperlich zu denken, den Raum allein ausgenommen[3]). Iſt Alles entweder ſelbſt körperlich oder doch Be-

1) Ἐυκλειδης και τα Παρμενιδεια μετεχειριζετο. Diog. Laert. II, 106.

2) Diogen. Laert. II, 106. οὑτος ἐν το ἀγαθον ἀπεφαινετο, πολλοις ὀνομασι καλουμενον. ὁτε μεν γαρ φρονησιν, ὁτε δε θεον, και ἄλλοτε νουν, και τα λοιπα. τα δ᾽ ἀντικειμενα τῳ ἀγαθῳ ἀνῃρει, μη εἰναι φασκων.

3) Diogen. Laert. VII, 56. 63. 140. 141. Plut. de placit. Philos. IV, 20. Derſelbe de Stoic. Repugn. 43. adv. Stoic. 45. Stob. Ecl. I p. 336. 338. Simplic. in Cat. fol. 44. b. Cicer. Acad. quaest. I, 11. Seneca epist. 106. 117.

ſtimmung des Körperlichen, und vermag ſich die Anſchauung überhaupt zum wahrhaft Geiſtigen nicht zu erheben; ſo wird ſich auch die Gottheit gefallen laſſen müſſen, ſinnlich begriffen zu werden. Wäre daher der Stoiker mit ſeiner Vorſtellung vom Aether ausgekommen, das Bedürfniß, weiter zu forſchen, würde ſich ihm nicht nahe gelegt haben. Denn zwar hielt er einerſeits vom Aether, er ſei die Alles durchdringende, belebende und ordnende Kraft [1]; allein es ſtellte ſich ihm andrerſeits der Aether wiederum als jenes Element dar, welches aus andern Elementen eben ſo hervorgeht, als es in ſie übergeht [2]. Darum trägt er den Charakter des Entſtehenden und Vorübergehenden, damit aber Vergänglichen, und muß, wie die Welt ſelbſt, entſtanden ſein. Da aber alles Entſtandene ein Unentſtandenes vorausſetzt, ſo muß Etwas ſein, das, für ſich nicht entſtanden, die Urſache alles Entſtandenen iſt. Dieſes kann weiter nicht anders als ſo beſchaffen ſein, daß es, wie es die Dinge aus ſich erzeugt, ſo dieſe wiederum in ſich zurücknimmt, welches Zurücknehmen in ſich als in das Eine und Allgemeine eben das Vergehen alles Beſondern iſt [3]), wodurch das Spiel des allgemeinen und beſondern Lebens ſich verläuft. Man würde ſich aber irren, wollte man glauben, damit ſei das Abſolute im wahren oder eigentlichen Sinne bezeichnet. Denn zum ſtoiſch Abſoluten wird nichts erfordert als Etwas, was Grundurſache dadurch wird, daß es Einheit iſt eines paſſiven und activen Princips, des paſſiven als des beſtimmbaren, des activen als des beſtimmenden. Das paſſive Princip nun iſt die Hyle, die Urſubſtanz als qualitätsloſer Urſtoff; das active Princip aber iſt die der Urmaterie einwohnende vernünftige Kraft. Das Ineinanderſein dieſer Materie und dieſer Urkraft iſt das **Urweſen**, die **Gottheit** [4]). Was bei der Weltwerdung

---

1) **Diogen. Laert.** VII. 139. 156. Plut. de Plac. Philos. I, 6. 7. **Stob** Ecl. I. p. 64. 538. **Cicero** de Nat. Deor. II. 9. 10. 11. 22. III, 14.

2) **Cicero** de Nat. Deor. II, 33.

3) **Diogen. Laert.** VII, 134. 137. 141. **Senec.** epist. 89.

4) **Diogen. Laert.** VII, 134. δοκει δε αὐτοις ἀρχας εἰναι των ὁλων δυο, το ποιουν καὶ το πασχον, το μεν οὐν πασχον εἰναι την ἀποιον οὐσιαν, την ὑλην. το δε ποιουν τον ἐν αὐτῃ λογον, τον Θεον. 136. 150.

an dem göttlichen Urweſen beſtimmbar war, ging durch das active Princip in die vier Elemente über, welche ſofort zu einem ſyſtematiſchen Ganzen ſich geſtalten oder durch die bildende Urkraft zu einem ſolchen geſtaltet werden, und zwar in der Art, daß der Aether das Organ der Alles geſtaltenden Vernunft wird [1]).

Aus dem Bisherigen iſt mit leichter Mühe abzunehmen, daß ſich in der Stoa kein reiner und wahrer Begriff von der Gottheit entwickeln konnte, ſondern nur ein unreiner, gemiſchter, weil Gott und Welt in Eins zuſammenfallen, folglich ein pantheiſtiſcher. Denn Gott iſt dasjenige Urweſen, welches die Dinge eben ſo ewig aus ſeiner Subſtanz heraustreibt, als es ſie in dieſe wieder zurücknimmt. So iſt er nur die lebendige Einheit der Welt, das die Weltweſen ewig aus ſich herausſetzende und in ſich ewig wieder zurückziehende Weſen [2]), und das ganze Syſtem läßt nicht nur zu, ſondern fordert ſogar, die Prädicate, die der Welt zukommen, auch Gott, und umgekehrt zuzulegen [3]). Dadurch aber konnte ſich nur ein Zweifaches im Syſteme ſelbſt entwickeln, entweder der Widerſpruch, oder die Unwahrheit und Nichtigkeit der Begriffe, ſo daß die Gegner vollkommen recht hatten, wenn ſie in demſelben Widerſinniges auffanden [4]). Gott ſoll der Werkmeiſter der Welt und die Welt ſelbſt ſein, der Vater der Dinge und zugleich der Aether (das Organ der göttlichen Vernunft), der Erzeugende und das Erzeugte, die natura naturans und die natura naturata, die Materie und die Vernunft, ferner das Schickſal, das Verhängniß, die Nothwendigkeit, das allgemeine, ewige, unabänderliche Geſchick, welches Alles und auch die

---

Plut. Plac. Philos. I, 3. Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 11. Simpl. in Cat. fol. 12. b. Cicero de Nat. Deor. II, 22. 32.

1) Plut. de Stoic. Repugn. 41. Derſelbe de Plac. Philos. I. 7. 12. Stob. Ecl. I. p. 320. Diogen. Laert. VII, 136 137. 138. 139. 142. 156. Cicer. Acad. quaest. IV, 41. Derſelbe de Nat. Deor. I, 22. Sext. Empir. adv. Math IX, 102. Euseb. Praepar. Evang. XV, 15.

2) Diogen. Laert. VII, 137.

3) Diogen. Laert. VII, 142. 147.

4) Diogen. Laert. VII, 135. Cicer. de Nat. Deor. I, 15.

Handlungen des Menſchen beſtimmt [1]). Iſt alle Thätigkeit nur die Thätigkeit Gottes, ſo iſt auch alle Entwicklung nur die Entwicklung des göttlichen Lebens. Denn in der Entwicklung iſt ſowohl das ſich entwickelnde Weſen, als das Geſetz, nach welchem die Entwicklung ſich verläuft, das Göttliche oder die Gottheit; darum aber auch die Gottheit nichts Anderes als die Welt ſelbſt und das Geſetz, nach welchem dieſe iſt, wirkt und lebt [2]). Das allgemeine Geſetz, welches die unperſönliche Vernunft iſt, waltet daher auch durch die Geſchichte, wie vorgegeben wird, als Vorſehung, an ſich aber und in Wahrheit als Schickſal und Verhängniß [3]). Dieß iſt genau diejenige Vernunft und dasjenige Geſetz, welches auch Hegel für die Geſchichte als Princip der letztern aufſtellt. Dieſe Aehnlichkeit ſteht jedoch nicht allein und einſeitig für ſich da, ſondern ſie iſt eine durchgreifende. Denn im Ganzen hat die Stoa mit Hegel dieſelbe Anſchauung von Gott als der allgemeinen Vernunft, dem unperſönlichen Geſetz, welches Alles beherrſcht [4]), und wenn die erſtere das Denken oben an ſetzt und das Alles Leitende (το ἡγεμονικον) ſein läßt, ſo iſt dieſes nur daſſelbe, was wir ſchon bei Hegel als das Unperſönliche, dieſes aber in der Würde des Göttlichen erkannt haben und noch erkennen werden.

Die ſtoiſche Philoſophie konnte, ohne ihren eigenen Charakter aufzuheben, unter den Römern nicht anders erſcheinen, als ſie in Griechenland ſich gegeben hatte. Daher ſie auch hier pantheiſtiſch

1) Diogen. Laert. VII, 135. 147. 149. 156. Cicero de Nat. Deor. I, 14. 15. II, 22. de Divinat. I, 3. 38. Plut. de Plac. Philos. I, 7. Stob. Ecl. I. p. 64. 180.

2) Diogen. Laert. VII, 136. 148. Stob. Ecl. I. p. 372. Plut. de Plac. Philos. I, 7.

3) Diog. Laert. VII, 134. 138. 147. 149. Plut. de Plac. Philos. I, 27. 28.; de Stoic. Repugn. 34; adv. Stoic. 36. Stob. Ecl. I p. 178. 180. Cicer. de Nat. Decr. I, 14. 15. II, 65. Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 101.

4) Zeno autem naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Cicero de Nat. Deor. I, 14. vgl. ibid. II, 22. Plut. de Plac. Philos. I, 7. Diogen. Laert. VII, 147. 148. 156.

war. So tritt ſie ſelbſt bei dem auf, welcher ihr am meiſten Würde aus der eigenen perſönlichen zu verleihen vermochte, bei Seneca. Die beiden Principien der Dinge ſind ihm Gott und die Materie: Gott das wirkende, thätige, beſtimmende Princip, die Materie der bildſame, beſtimmbare Stoff. Näher angeſehen iſt aber Gott das Geiſtige in der Welt, und als ſolches nicht verſchieden, ſondern ſchlechthin Eins mit dem Geiſte, der in uns ſelber iſt und wirkt. Die Seelen ſind Ausflüſſe aus dem Einen Weltgeiſte, dieſer aber die Eine Weltſeele [1]).

Die Vorſtellung von Gott als der Weltſeele wurde die der heidniſchen Naturforſcher; ſo die des Plinius, der ſelbſt wiederum für heidniſche Anſchauung inmitten der chriſtlichen Zeit maaßgebend wurde. Die Welt iſt ihm die ewige, unermeßliche, nie entſtandene und unvergängliche Gottheit [2]). Unnütz iſt das Beſtreben, die Grenzen der ſo beſtimmten Welt erforſchen zu wollen, denn des Menſchen Verſtand reicht nicht ſo weit. Die Welt iſt heilig, ewig, unermeßlich, Alles in Allem, und ſelbſt

---

1) Senec. epist. 65. n. 24: Nempe universa *ex materia et ex Deo* constant, Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est, quod facit, quod est Deus, quam materia patiens Dei.] *Quem hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus*, quod est illic materia, id nobis corpus est. Serviant ergo deteriora melioribus. — Epist. 92. n. 25: Ratio vero diis hominibusque communis, haec in illis consumata est, in nobis consummabilis. — Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui *Dei pars* est? *Totum hoc*, quo continemur, et *unum* est et *Deus*, et socii ejus sumus et membra. — De beneficiis IV, 7: Natura, inquit, haec mihi praestat. Non intelligis te, cum hoc dicis, mutare nomen Deo? *Quid enim aliud est natura, quam Deus, et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta?* Daher auch von der Lehre Senecas gilt, was Varro bei Auguſtinus von der Stoiſchen Grundanſchauung, daß Gott die Weltſeele ſei, ſagt: Deum se arbitrari esse animam mundi, et hunc ipsum mundum esse Deum. Augustin. de civit. Dei l. VII. c. 6.

2) Mundum, et hoc, quod nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam. C. Plin. Secund. Natur. hist. l. II. c. 1.

das All, endlich, und doch gleich dem Unendlichen; in allen Theilen geordnet, und ſcheinbar doch unordentlich, begreift ſie Alles in ſich, was auſſer und in der Erde iſt, ſie iſt ein Werk der Natur, und die Natur ſelbſt [1]). Wie der Stoiker, ſchlägt auch Plinius das Element des Feuers ſehr hoch im Naturleben an. Dann folgt die Luft. Dieſe hat eine belebende Kraft, ergießt ſich durch alle Dinge, und verbreitet ſich über das All. In der Mitte der Planeten läuft die große und mächtige Sonne, welche die Zeiten, die Länder, die Geſtirne und den ganzen Himmel regiert. Wer ihre Wirkungen erkennt, wird billig dafür halten, daß ſie die Weltſeele und der Weltgeiſt, die vornehmſte Beherrſcherin der Natur, die Gottheit ſei [2]).

So oft auch Plinius es verſucht, über die Gottheit beſſere Vorſtellungen in ſich zu erwecken, ſogleich tritt das Mißglücken ein. Die eigentlichen Götter ſind für die Menſchen nur ſelbſt wieder Menſchen, und zwar um das Geſchlecht verdiente Menſchen, wie die Kaiſer Auguſtus und Veſpaſian [3]). Auſſer dieſen gibt es keine anderen Götter, und gäbe es deren wirklich, ſo wäre es lächerlich, zu glauben, daß ein höchſtes Weſen ſich um die Angelegen-

---

1) Hujus (mundi) extera indagare, nec interest hominum, nec capit humanae conjectura mentis. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum; finitus, et infinito similis; omnium rerum certus, et similis incerto; extra, intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus, et rerum ipsa natura. Loc. cit.

2) Nec de elementis video dubitari, quatuor ea esse. Ignium summum: inde tot stellarum collucentium illos oculos. Proximum spiritus, quem Graeci nostrique eodem vocabulo aëra appellant. Vitalem hunc, et per cuncta rerum meabilem, totoque consertum: hujus vi suspersam, cum quarto aquarum elemento, librari medio spatio tellurem . . . Inter hanc (terram) coelumque eodem spiritu pendent, certis discreta spaciis, septem sidera, quae ab incessu vocamus errantia, cum errent nulla minus illis. Eorum medius sol fertur, amplissima magnitudine ac potestate: nec temporum modo terrarumque, sed siderum et jam ipsorum coelique rector. *Hunc mundi esse totius animum, ac planius mentem; hunc principale naturae regimen, ac numen credere decet,* opera ejus existimantes. Loc. cit. c. 4.

3) Loc. cit. c. 5.

heiten der Menſchen bekümmere [1]). Wird das blinde, wankelmüthige Schickſal Gott genannt; ſo iſt eben hieraus klar, wie ungewiß es ſei, daß ein Gott ſei [2]). Ueberhaupt beweiſt Alles nur die Unwiſſenheit der Menſchen, denn nur das Wiſſen iſt gewiß, daß ſie nichts gewiß wiſſen. Darum iſt aber auch kein elenderes und ſtolzeres Geſchöpf zugleich zu finden, als der Menſch [3]). Wenn auch der Glaube an die Gottheit auf der Einen Seite etwas Tröſtliches haben ſollte, wie daß ſie ſich bekümmere um die Angelegenheiten der Menſchen; ſo finde ja doch auf der andern Seite der Menſch wieder darin Troſt, daß Gott nicht Alles vermöge; dahin gehöre: daß ſich Gott das Leben nicht nehmen könne, welche Gewalt doch dem Menſchen bei den Leiden und Plagen des Lebens zu ſeinem Troſte verliehen ſei; ferner daß er Sterbliche nicht unſterblich zu machen, Todte nicht ins Leben zu erwecken, und überhaupt nicht zu bewirken vermöge, daß Jemand, der gelebt, nicht gelebt, daß, wer eine Ehrenſtelle begleitet, ſie nicht begleitet habe, daß er überhaupt über das Vergangene keine Gewalt habe, als die, es nicht zu vergeſſen. Endlich könne Gott nicht bewirken, daß zweimal zehn nicht zwanzig ſei, u. dgl. Und ſo ſchließt denn Plinius aus dem Ganzen, es ſei beſſer, die Kraft der Natur für das zu halten, was wir Gott nennen [4]).

---

1) Loc. cit. n. 5. Irridendum vero, agere curam rerum humanarum illud quidquid est summum.

2) Loc. cit. Adeoque obnoxiae sumus sortis, ut Sors ipsa pro Deo sit, qua Deus probatur incertus.

3) Loc. cit. Quae singula improvidam mortalitatem involvunt, solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, nec miserius quidquam homine, aut superbius.

4) Verum in his Deos agere curam rerum humanarum verum credi, ex usu vitae est. Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem posse omnia. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis: nec mortales aeternitate donare, aut revocare defunctos: nec facere, ut qui vixit, non vixerit: qui honores gessit, non gesserit: nullumque habere in praeterita jus, praeterquam oblivionis: atque (ut facetis quoque argumentis societas haec cum Deo

Aus dem Ganzen wird hervorgehen, daß der Pantheismus des Plinius mit Materialismus zerſetzt iſt, ja wohl ſelbſt den Namen eines materialiſtiſchen Syſtems verdiene. Ueberhaupt aber lag dem heidniſchen Alterthume ſowohl die pantheiſtiſche als die materialiſtiſche Anſchauung aus Gründen, die wir anderwärts entwickelt haben, ſehr nahe, wie denn ſchon Thales die Vernunft den Gott der Welt, und Gott die Seele der Welt genannt hat[1]).

Ehe wir aus der Zeit des Heidenthums in die des Chriſtenthums hinübertreten, iſt nothwendig, des Plato und ſeines Einfluſſes auf die ſpätere Entwicklung der Philoſophie zu gedenken.

Daß das Platoniſche Syſtem nach unſerer Ueberzeugung den dualiſtiſch-deiſtiſchen Charakter an ſich trage, haben wir anderwärts dargethan[2]). Deßohngeachtet findet ſich in der Platoniſchen Lehre Manches vor, was pantheiſtiſch wenigſtens verwendet werden kann, wenn man Einmal einer pantheiſtiſchen Richtung ſich hingegeben hat. Dahin gehört die Vorſtellung Platos vom Einen und vom Vielen, wie ſie ſich im Parmenides, im Philebos und im Politicos ausgeſprochen findet. Die Einheit ſoll nicht nur Vielheit ſein, und Vielheit in die Einheit ſich zurücknehmen; ſondern damit klar werde, ſich folglich offenbare, was in der Einheit enthalten ſei, ſoll die Einheit in ihre Vielheit, und zwar in dieſe als in die Gegenſätzlichkeit

copuletur) ut bis dena viginti non sint, ac multa similiter efficere non posse: per quae declaratur haud dubie naturae potentia, idque esse quod Deum vocamus. Loc. cit.

1) Plut. de Plac. Phil. I, 7. νουν τον του κοσμου θεον. Stob. I. Phys. Ecl. νουν του κοσμου τον θεον.

2) Vgl. unſ. Philoſophie d. Chriſtenthums I. Bd. S. 82—98. Obſchon Herr Helfferich in ſeiner durch die „Studien und Kritiken“ veröffentlichten wohlwollenden und belehrenden Beurtheilung dieſer unſerer Schrift Alles hervorhebt, was etwa für eine theiſtiſche Anſchauung des Plato ſpricht; ſo finden wir uns doch noch keineswegs benöthiget, jene Ueberzeugung aufzugeben. Bei anderer Gelegenheit oder bei einer zweiten Auflage des Buches werden wir auf dieſen Punkt gerne zurückkommen. Vgl. vorläufig die ſehr inſtructive Schrift von Prof. J. Bilharz: Iſt Plato's Speculation Theismus? Karlsruhe u. Freiburg. Herder'ſche Verlagsh. 1842.

hervortreten. Die in ſich verſchloſſene Einheit iſt ihrer ſelbſt nicht bewußt, ſie kennt ihre eigene Inhaltsfülle nicht. Um daher dieſe kennen zu lernen, und ihr eigenes Innere ſich offenbar werden zu laſſen, muß die Einheit ſich entſchließen, aus ihr ſelbſt herauszutreten, in die Vielheit überzugehen, und in ihre Gegenſätze ſich zu entfalten [1]). Dieſe Einheit durfte nun nur im Eleatiſchen Sinne aufgefaßt werden, um ſogleich pantheiſtiſch genommen zu werden, woraus ſofort die zweifache Deutung erwuchs, zuerſt, daß dieſe das Viele in ſich ſchließende Einheit das Göttliche ſei, und ſodann, daß das Göttliche als dieſe Einheit ſich ſelbſt erſt offenbar dadurch werden müſſe, daß es die in ihm liegenden Gegenſätze aus ſich heraustreibt und ſodann wieder in ſich zurücknimmt. Eine ſolche Vermiſchung des Platoniſchen mit Eleatiſchem war um ſo leichter, je gewiſſer es iſt, daß der Timäus Lokrios längere Zeit für eine Platoniſche Schrift genommen, im Timäus Lokrios aber die Welt der zweite Gott, der erzeugte Gott, der Sohn Gottes genannt wurde [2]).

Derjenige Mann nun, welcher die mit Eleatismus und andern, insbeſondere orientaliſchen Elementen zerſetzte Platoniſche Philoſophie für die chriſtliche Zeit vermittelte, iſt der Jude Philo.

Während wir die Beweiſe hiefür an einem andern Orte gegeben haben [3]), glauben wir gegenwärtig uns nur an die Reſultate halten zu dürfen. Hätten wir es jetzt mit Philo allein oder doch wenigſtens im Beſondern zu thun, ſo wäre, da ſein urſprünglicher Standpunkt der jüdiſche war, die zweifache Unterſuchung am Orte, 1) wie der Theismus möglicher Weiſe in den

---

1) Vgl. unſere kurze Darſtellung der Platoniſchen Dialektik, in der Abhandlung unter der Aufſchrift: Lehre des Johannes Scotus Erigena über das menſchliche Erkennen; mit Rückſicht auf einſchlägige Theorien früherer und ſpäterer Zeit, mitgetheilt in der Freiburger „Zeitſchrift für Theologie,“ III. Bd. 2tes Heft. 1840. S. 239—322. Das die Plat. Dialektik Betreffende S. 246—254.

2) Vgl. unſ. Philoſophie d. Chriſtenthums I. Bd. S. 357 ff.

3) In unſerer Philoſophie des Chriſtenthums I. Bd. S. 36. fff.

idealen Pantheismus übergehen könne, und zwar auf dem analytiſchen und ſynthetiſchen Wege; 2) wie der Pantheismus des Philo ſich aus der Eigenthümlichkeit der von ihm verſuchten Anwendung des Sprachverhältniſſes auf das Welt- und Gottesverhältniß ergeben habe. Da wir aber beide Unterſuchungen ſchon anderwärts angeſtellt haben, ſo verweiſen wir hierorts einfach auf ſie [1]).

Nach der Vorſtellung des Philo iſt Gott der Seiende, ὁ ὢν, oder das Seiende, το ὀν. Nur dieſe Benennung kommt ihm wahrhaft zu [2]). Gott iſt aber das Seiende in dem Sinne, daß, während er alles andere Sein als ein wirkliches und wahres negirt, ſelbſt alles Sein dadurch iſt, daß er die Weltſeele, der Weltgeiſt iſt [3]). Ferner iſt er der allgemeine Ort des Univerſums [4]), und zwar in dem Sinne, daß er das Maaß der Dinge iſt [5]). Als der allein wahrhaft Seiende iſt Gott auch der allein wahrhaft Thätige, die Creatur daher nur leidend, durchaus paſſiv [6]). Daß Philo ſich übrigens in dieſen Beſtimmungen auch theilweiſe widerſpreche, haben wir ſchon anderwärts bemerkt [7]). Nach der Seite nun aber, nach welcher ſein Syſtem offenbar ein pantheiſtiſches iſt, hat ſich der Pantheismus des Philo durch die Vorſtellung von den göttlichen Kräften (δυναμεις), und vom göttlichen Logos vermittelt. Was nun zuerſt die göttlichen Kräfte angeht, ſo ſind ſie die Modi der wirkenden Gottheit, aber im modaliſtiſch-pantheiſtiſchen Sinne, ſo nämlich, daß, während

---

1) S. in Betreff von 1) unſere Philoſophie des Chriſtenthums. I. Bd. S. 377—387.; in Betreff von 2) S. 394—411.

2) De nom. mut. I. p. 579—582. ed. Mangey. De somniis I. p. 655. De vit. Mos. l. III. p. 152. Tom. II. De poster. Caini, ed. Pfeiffer. II, 258. De Monarchia I. Mang. II. 218.

3) De mundi opificio Mang. I, 16. ὀς νου των ὀλων. Pfeiff. I, 15.

4) De profugis. Mang. I. p. 557.

5) Cong. erud. grat. Mang. I. p. 533. 534.

6) Legis alleg. I. ed. Pfeiff. I, 124. De Cherubim. Pf. II. 42. Mang. I, 153.

7) Philoſ. d. Chriſt. I. S. 363 ff.

die Kräfte einerſeits als von Gott getrennte, creatürliche und ſelbſt perſönliche gedacht werden, ſie doch andrerſeits und eigentlich nur die Modificationen des Einen göttlichen Weſens ſind [1]). Concentrirt ſind dieſe göttlichen Kräfte im göttlichen Logos. Aus eben dieſem Grunde wird aber gerade der göttliche Logos dazu dienen müſſen, vorzugsweiſe eine pantheiſtiſche Formel zu ſein oder abzugeben. Zwar wird es als ſeine Beſtimmung angegeben, der Offenbarer der Gottheit zu ſein; iſt aber das, was Gott offenbart, die Welt, dieſe aber, nach dem Timäus Lokrios, der zweite Gott, der Sohn Gottes; ſo liegt es nahe, den Offenbarer der Gottheit und die Welt für Eins zu nehmen, und nicht weniger nahe, die Welt als die ſich offenbarende Gottheit zu betrachten, wobei ſofort das Wort Logos nur zur Bezeichnung für die Welt dient, ſofern dieſe die erſcheinende Gottheit ſelbſt iſt. Während die pantheiſtiſche Vermittlung der Vorſtellung vom Logos durch den Juden Philo in der That vor ſich gegangen iſt, iſt es nicht zu verwundern, wie Tertullian dazu gekommen, den Plato den Patriarchen der Häretiker zu nennen [2]).

Der Logos wird aber bei Philo zur pantheiſtiſchen Formel dadurch, daß er, und zwar in der Bedeutung und Würde des die Welt hervorbringenden göttlichen Verſtandes [3]), gemacht wird 1) zur intelligiblen Welt, *κοσμος νοητος* [4]); 2) zur weſentlichen Form des Univerſums; 3) zum urbildlichen Siegel (Weltſiegel); 4) zur Idee der Idee [5]); 5) zur allgemeinen Idee, zum allgemeinen Begriff, zum ober-

1) Philoſ. d. Chriſt. I. S. 363—372.

2) Tertullian. adv. Hermogen. c. 8. vgl. de anima c. 23. hier zunächſt in Beziehung auf den Timäus.

3) De mundi opific. Mang. I. p. 4. 5. Pf. 10. 12. 14. Philoſ. d. Chriſt. I. S. 377. 412. 413.

4) De mundi opificio, Mang. I. 8. 30. Pf. 20. 86. De linguar. confus. Pf. III, 342.

5) De opificio mundi. Mang. I, p. 4. 5. *δηλον δε, ότι και ή ἀρχετυπος σφραγις, όν φαμεν εἰναι κοσμον νοητον, αὐτος ἀν εἰη το ἀρχετυπον παραδειγμα, ἰδεα ἰδεων, ὁ Θεου λογος.* vgl. De somniis l. II. Mang. I. p. 665. Pf V. p. 132. De profugis Mang. I. p. 547. Pf IV. 228. De nominum mutat. Pf. IV. p. 378.

ſten Gattungsbegriff, γενικωτατον[1]); 6) zum Prototyp, Archetyp der Welt[2]); 7) zur Gliederung der Welt, zum Zertheiler des Alls, τομευς των παντων[3]); 8) zum allgemeinen Weltband, zur Kette der Weſen[4]); 9) zum Maaß der Dinge[5]); 10) zum allgemeinen Weltgeſetz[6]); 11) zur Harmonie der Welt[7]); 12) zur allgemeinen Vernunft, ſofern dieſe die Geſchichte mit Nothwendigkeit beſtimmt[8]); 13) zum Gattungsmenſchen, zum allgemeinen Menſchen oder zur Menſch-

---

1) Legis Allegor. l. II. Mang. I. p. 82. ἡ γαρ ἀκροτομος πετρα, ἡ σοφια του θεου ἐστιν, ἡν ἀκραν και πρωτιστην ἐτεμεν ἀπο των ἑαυτου δυναμεων, ἐξ ἡς ποτιζει τας φιλοθεους ψυχας. Ποτισθεισαι δε και του μαννα ἐμπιπλανται του γενικωτατου. Καλειται γαρ το μαννα τι, ὁ παντων ἐστι γενος. Το δε γενικωτατον ἐστιν ὁ θεος, και δευτερος ὁ θεου λογος, τα δε ἀλλα λογῳ μονον ὑπαρχει, ἐργοις δ' ἐστιν οὐ ἰσον τῳ οὐχ ὑπαρχοντι.

2) De opificio mundi Mang. I. 4. 5. ἀρχετυπος σφραγις, ἀρχετυπον παραδειγμα.

3) Quis rer. divinar. haeres sit. Mang. I, 491. 503. 506. Pf. IV, 58—60. 94.

4) De profug. Mang. I. p. 562. ὁ τε γαρ του Ὀντος λογος δεσμος ὢν των ἁπαντων ὡς εἰρηται και συνεχει τα μερη παντα και σφιγγει, και κωλυει αὐτα διαλυεσθαι και διαρτασθαι. vgl. Quis rer. divin. haer. sit. Mang. I, 499. Pf. IV, 82.

5) Hoc autem est verbum Dei, primum principium, originalis species (vel archetypa idea), praemeditor (vel prima mensura) universorum. Quaest. et solut. in Genesin, serm. I. eine von dem Armenier Aucher aus dem Armeniſchen ins Lateiniſche überſetzte Philoniſche Schrift. Vgl. die Leipziger Ausgabe der Werke Philos 1829. Tom. VI. p. 251.

6) De plantat. Mang. I. 331. Pf. III, 90. νομος των ὁλων, ὁ ὀρθος της φυσεως λογος. De mund. opif. Mang. I, 34. Pf. I, 98.

7) De vit. Mos. Mang. II, 142. ἡ του παντος ἁρμονια, ὁ της ἀϊδιου φυσεως λογος.

8) Quod Deus sit immutabilis. Mang. I, 298. Pf. II, 462. De posterit. Caini Pf. II, 302. De somniis l. II. Pf. V, 204. Quis rerum divin. haer. sit. Pf. IV, 52. De profugis Mang. I. 566. Pf. IV, 282. De Allegor. l. III. Pf. I, 342. De migrat. Abrah. Pf. III, 440.

heit[1]). Wir haben ſchon an einem andern Orte alle dieſe Beſtimmungen Philos über den göttlichen Logos umſtändlicher behandelt, als es uns hier möglich iſt, und verweiſen daher für ſolche, die ſich näher zu unterrichten wünſchen, darauf zurück[2]).

Faſſen wir das Syſtem Philos kurz, ſo erſcheint nach ihm die Gottheit in zweifacher Geſtalt, das einemal, wie ſie ein Abſtractum, das anderemal, wie ſie ein Concretes iſt. Das *abſtract Allgemeine* iſt Gott als ὁ ὢν, το ὀν, als das *reine* Sein, als der *ununterſchiedene*, deßwegen *verborgene*, noch *nicht offenbare* Gott. Der concrete Gott aber iſt der *Logos*, der *erſcheinende*, und durch Erſcheinung *ſich offenbarende* Gott. Was folglich in der Idee, im abſtracten Weſen der Gottheit enthalten iſt, das läßt der Logos hervortreten. Iſt Gott an ſich *Eins* und *Alles*[3]), und alles Andere blos deßwegen das Leere, Nichtige, Unweſentliche, weil Gott, die abſolute Fülle, mit *ſeinem* Weſen Alles füllet[4]); ſo iſt es der Logos, durch welchen ſich Gott als die unendliche Fülle alles concret Lebendigen hinſtellt. Darum trägt der Logos den Inbegriff aller Dinge in ſich, und iſt dieſer Inbegriff ſelber[5]). Nach dieſem Inbegriffe bringt er als λογος προφορικος hervor; aber was er ſchaffend hervorbringt, iſt er ſelber wieder, und ſo iſt der Logos, der aus der Abſtraction in die concrete Wirklichkeit und in die lebendige Beſtimmtheit ſich hinüberſetzende Gott. Zum Inhalte des göttlichen Lebens wird aber die Welt, die Natur und der Menſch gemacht. Während nun das Endliche nicht etwas für ſich iſt, ſondern als das Wahre an ihm der Logos und zwar als die ſich ſelbſt beſtimmende und als Leben ſich offenbarende Gottheit ſich erweiſt; iſt das Endliche, das Sinnliche das οὐκ ὀν das Nichtſeiende. Die *Materie* iſt aber

1) De somniis l. II. Mang. I, 683. Pf. V, 184.

2) Unſ. Philoſ. des Chriſtenth. I. S. 411—439.

3) Legis allegor. I, 48. ἐπει αὐτος ἑαυτῳ τοπος και αὐτος ἑαυτου πληρης και ἱκανος ὁ θεος, τα μεν ἀλλα ἐπιδεα, και ἐρημα και κενα ὀντα πληρων και περιεχων. αὐτος δε ὑπ' οὐδενος ἀλλου περιεχομενος, ἁτε εἱς και το παν αὐτος ὠν.

4) *Loc. cit.*

5) De mundi opif. 4—6. De somn. De agricultur.

dennoch ewig, eine Vorſtellung, welche Philo beinahe mit dem ganzen griechiſchen Heidenthume gemein hat, und die ſich auch in jenen Syſtemen fortſetzt, auf welche er Einfluß äuſſerte. Obſchon folglich ewig, iſt die Materie dennoch nicht wahrhaftes wirkliches Sein. Nur Gott iſt Sein, alles Andere iſt Nichtſein. Der zur Welt ſich entfaltete Gott iſt aber der Sohn Gottes, der zweite Gott, eine Vorſtellung, die von jetzt an in Syſtemen dieſer Art und Geltung das volleſte Bürgerrecht erhält.

Die Eigenthümlichkeit der Philonſchen Lehre, insbeſondere ſeine pantheiſtiſche Anſchauung von Gott, dem Logos, der Welt und dem Menſchen, ſo wie ſeine Vorſtellung von Freiheit, Nothwendigkeit, Sünde u. ſ. w. u. ſ. w. hat den entſchiedenſten Einfluß auf ſpätere Syſteme gewonnen, insbeſondere auf häretiſche, als auf den Doketismus[1]), Gnoſticismus[2]), Sabellianismus[3]), Manichäismus[4]) und Arianismus[5]); ebenſo auf die pantheiſtiſchen Secten des Mittelalters, ſodann auf die Kabbala und die Neuplatoniſche Philoſophie. Aus ſpäterer Zeit gehören hieher die pantheiſtiſchen Vorſtellungen von Abälard, Amalrich v. Chartres, David v. Dinanto, Meiſter Eckart, Wikleff, Jacob Böhme u. ſ. w. u. ſ. w.

Welches Recht aber haben wir, kann gefragt werden, dieſe Syſteme in Verbindung mit dem Hegelſchen zu bringen?

Dieſes Recht gibt uns Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie ſelber, und zwar an dem Orte, an welchem er unterſucht, ob und welche Männer, Schulen und Völker vor ihm eine Lehre über den Proceß der Idee in der Art vorgetragen haben, daß ſie dabei irgendwie an die Vorſtellung von der Dreieinigkeit anknüpften, welches Dogma Hegel in ſeiner Philoſophie aus den Verwüſtungen des Rationalismus herſtellen will. Bei Gelegenheit dieſer hiſtoriſchen Orientirung nun bringt Hegel Folgendes vor:

1) Vgl. unſere Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 489.
2) A. a. O. S. 490.
3) A. a. O. S. 493.
4) A. a. O. S. 504.
5) A. a. O. S. 506 ff.

„Der Unterſchied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, iſt nicht ein äuſſerlicher, ſondern muß nur als innerlich beſtimmt werden, ſo daß das Erſte, der Vater, wie das Letzte zu faſſen iſt. Der Proceß iſt ſo nichts als ein Spiel der Selbſterhaltung, der Vergewiſſerung ſeiner ſelbſt. Dieſe Beſtimmung iſt in der Rückſicht wichtig, weil ſie das Kriterium ausmacht, viele Vorſtellungen Gottes zu beurtheilen. Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie ſie im reinen Denken durch das reine Denken beſtimmt iſt. Dieſe Idee iſt alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Beſondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieſer Idee aufgefaßt werden. Die Natur und der endliche Geiſt iſt Product Gottes, es iſt alſo Vernünftigkeit in ihnen; daß es von Gott gemacht iſt, enthält, daß es in ſich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Beſtimmung dieſer Idee überhaupt hat. Die Form dieſer Idee iſt nur in Gott als Geiſt; iſt die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, ſo iſt ſie nicht geſetzt, wie ſie an ſich und für ſich iſt, — nur im Geiſte iſt ſie ſo geſetzt, — ſie exiſtirt da auf endliche Weiſe, aber die Welt iſt ein von Gott Hervorgebrachtes [1]), alſo macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus Deſſen, was ſie überhaupt iſt. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieſer Idee überhaupt erkennen, beſtimmen. In frühern Religionen haben wir Anklänge an dieſe Dreieinigkeit als die wahrhafte Beſtimmung, beſonders in der Indiſchen Religion. Es iſt zwar zum Bewußtſein gekommen dieſe Dreiheit, daß das Eine nicht als Eins bleiben kann, nicht iſt, wie es Wahrhaftes ſein ſoll, daß das Eine nicht das Wahrhafte iſt, ſondern als dieſe Bewegung, dieß Unterſcheiden überhaupt und die Beziehung auf einander. Trimurti iſt die wildeſte Weiſe dieſer Beſtimmung. Das Dritte iſt aber da nicht der Geiſt, nicht wahrhafte Verſöhnung, ſondern Entſtehen und Vergehen, dieſe Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieſer Unterſchiede iſt, aber eine ſehr untergeordnete Vereinigung. Nicht in der unmittelbaren

---

1) Wie jedoch Hegel ſich dieſe Hervorbringung denke, davon wird ſpäter die Rede ſein.

Erſcheinung, ſondern erſt, indem der Geiſt eingekehrt iſt in die Gemeinde, der Geiſt, der unmittelbarer, glaubender Geiſt iſt, ſich zum Denken erhebt — iſt die Idee vollkommen. Es hat Intereſſe, die Gährungen dieſer Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erſcheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Beſtimmung Gottes als des Dreieinigen iſt der Philoſophie nachgerade ganz ausgegangen, in der Theologie iſt es kein Ernſt mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die chriſtliche Religion deßhalb verkleinern wollen, daß dieſe ihre Beſtimmung ſchon älter ſei und ſie dieſelbe da oder dorther genommen habe. Allein zunächſt dieß Geſchichtliche entſchiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einſehen, daß jene ältern, Völker und Einzelne, ſelbſt nicht gewußt haben, was ſie daran haben, nicht erkannt haben, daß ſie das abſolute Bewußtſein der Wahrheit enthalte; ſie haben ſie nur ſo unter anderen Beſtimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgeſichtspunkt iſt, ob eine ſolche Beſtimmung die erſte, abſolute Beſtimmung iſt, die allen andern zu Grunde liegt, oder ob ſie nur ſo unter anderen auch eine Form iſt, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine iſt, aber nicht einmal Gegenſtand des Cultus. In der Religion der Schönheit und äuſſern Zweckmäßigkeit kann dieſe Form freilich am wenigſten erſcheinen; das beſchränkende, in ſich zurückkehrende Maaß iſt in dieſer Vielheit und Particulariſation nicht anzutreffen. Aber ſie iſt nicht ohne Spuren jener Einheit. Ariſtoteles, indem er von den pythagoräiſchen Zahlen, der Trias, ſpricht, ſagt: wir glauben die Götter erſt ganz angerufen zu haben, wenn wir ſie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet ſich die abſtracte Grundlage der Idee, aber die Beſtimmungen ſind ganz in dieſer Abſtraction geblieben, theils in der Abſtraction von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas concreter: Die Natur des Einen und des Andern, das in ſich Verſchiedene, ϑατερον, und das Dritte, das die Einheit von Beiden iſt. Es iſt hier nicht in der Weiſe der Phantaſie der Indier, ſondern in der bloſſen Abſtraction. Vornehmlich aber zu den Zeiten um Chriſti Geburt und mehrere Jahrhunderte

nachher ſehen wir eine philoſophiſche Vorſtellung entſtehen, der die Vorſtellung vom Verhältniß der Dreieinigkeit zu Grunde liegt. Es ſind dieß theils philoſophiſche Syſteme für ſich, wie das des Philo, der ſich in die pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie einſtudirt hatte, dann die ſpätern Alexandriner; beſonders aber ſind es Vermiſchungen der chriſtlichen Religion mit ſolchen philoſophiſchen Vorſtellungen, Vermiſchungen, die einen großen Theil der Ketzereien, beſonders der gnoſtiſchen ausmachen. Im Allgemeinen ſehen wir in dieſen Verſuchen, die Idee des Dreieinigen zu faſſen, die abendländiſche Wirklichkeit durch den orientaliſchen Idealismus zu einer Gedankenwelt verflüchtiget. Es ſind freilich nur erſt Verſuche, die es nur zu trüben, phantaſtiſchen Vorſtellungen gebracht haben. Man ſieht aber darin wenigſtens das Ringen des Geiſtes nach der Wahrheit, und dieſes verdient Anerkennung. Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: Das Erſte iſt, der Vater, das Ὀν, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgeſagt worden, das über alle Begriffe iſt. Denn allerdings das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche, iſt das Negative des Begriffes, und es iſt ſeine Begriffsbeſtimmung, dieß Negative zu ſein, da es nur die einſeitige Abſtraction iſt, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für ſich iſt noch nicht der Begriff, das Wahre. Wenn man das Erſte als das nur Allgemeine beſtimmt, und die Beſtimmungen auf das Allgemeine, auf das ὀν nur nachfolgen läßt, ſo iſt dieß freilich das Unbegreifliche; denn es iſt ohne Inhalt; das Begreifliche iſt concret, und nur zu begreifen, indem es als Moment beſtimmt wird. Hier iſt denn der Mangel, daß das Erſte nicht ſelbſt als Totalität gefaßt wird. Eine andere Vorſtellung iſt die, daß das Erſte der βυϑος, der Abgrund, die Tiefe iſt, αιων, der Ewige, deſſen Wohnung in unausſprechlicher Höhe iſt, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt iſt, das Princip, der Vater alles Daſeins, Propator, nur in der Vermittlung Vater, προαρχη, vor dem Anfang. Das Offenbaren von dieſem Abgrund, dieſem verborgenen Gott, wird als Selbſtbetrachtung beſtimmt, die

Reflexion in ſich, concrete Beſtimmung überhaupt: die Selbſt-betrachtung erzeugt, iſt das Erzeugen ſelbſt des Eingebornen; dieß iſt das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Beſtimmung ankommt. Dieſes Zweite, das Andersſein, Beſtimmen, überhaupt die Thätigkeit ſich zu beſtimmen, iſt die allgemeinſte Beſtimmung des λογος, die vernünftig beſtimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort iſt dieß einfache ſich Vernehmenlaſſen, das keinen feſten Unterſchied macht, kein feſter Unterſchied wird, ſondern unmittelbar vernommen wird, das, ſo unmittelbar es iſt, eben ſo in die Innerlichkeit aufgenommen, zu ſeinem Urſprung zurückgegangen iſt; dann als σοφια die Weisheit, der urſprüngliche, ganz reine Menſch, ein Exiſtirendes, Anderes als jene erſte Allgemeinheit, ein Beſonderes, Beſtimmtes. Gott iſt Schöpfer und zwar in der Beſtimmung des Logos, als das ſich äuſſernde, ausſprechende Wort, als die ὁρασις, das Sehen Gottes. Damit iſt es beſtimmt worden als Urbild des Menſchen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das iſt nicht ein Zufälliges, ſondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit blos; in Gott iſt nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Beſtimmung, die zum Allgemeinen weſentlich ſelbſt gehört. Da iſt wahrhafte Unterſcheidung, die die Qualität beider betrifft; aber dieſe iſt nur Eine und dieſelbe Subſtanz, und der Unterſchied iſt daher da noch nur oberflächlich, ſelbſt als Perſon beſtimmt. Das Weſentliche iſt, daß dieſe σοφια, der Eingeborene, eben ſo im Schooße Gottes bleibt, der Unterſchied keiner iſt. In ſolchen Formen hat die Idee gegährt; der Hauptgeſichtspunkt muß ſein, dieſe Erſcheinungen, ſo wild ſie ſind, als vernünftig zu wiſſen, um zu ſehen, wie ſie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin iſt; aber man muß zugleich zu unterſcheiden wiſſen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat iſt dem Inhalt. Dieſe Idee iſt häufig jenſeits des Menſchen, des Gedankens, der Vernunft geſtellt worden, ſo ihr gegenüber, daß dieſe Beſtimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit iſt, betrachtet worden iſt als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenſeits Stehenbleibendes, das nicht ſich

reflectirt im Andern, das als Welt, Natur, Menſch erſcheint. Inſofern iſt dieſe Grunddidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee. Dem Jacob Böhm iſt dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weiſe aufgegangen. Die Weiſe ſeines Vorſtellens, ſeines Denkens iſt allerdings mehr phantaſtiſch und wild; er hat ſich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß iſt die herrſchende Gründlichkeit ſeines Gährens und Kämpfens geweſen, die Dreieinigkeit in Allem überall zu erkennen, z. B. „ſie muß im Herzen des Menſchen geboren werden.“ Sie iſt die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in ſeiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm iſt. So hat Jacob Böhm die Natur und das Herz, den Geiſt des Menſchen in dieſer Beſtimmung ſich vorſtellig zu machen verſucht. In neuerer Zeit iſt durch die Kantiſche Philoſophie die Dreiheit als Typus äuſſerlicher Weiſe, gleichſam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, ſchon in ſehr beſtimmten Gedankenformen. Das Weitere iſt, daß, indem dieß als die weſentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, dieſe Idee nicht als ein Jenſeits genommen werden muß, ſondern daß es das Ziel des Erkennens iſt, die Wahrheit auch im Beſondern zu erkennen, und wird dieſe erkannt, ſo enthält Alles, was im Beſondern das Wahre iſt, dieſe Beſtimmung“ [1]).

Auf ſolche Weiſe begreift ſich Hegel ſelber hiſtoriſch. Die genannten philoſophiſchen und religiöſen Syſteme erkennt er aus freien Stücken als Präludien zu ſeinem eigenen. Er erkennt ſie aber ſo deßwegen, weil er in ihnen eine Trinitätslehre ſieht, welche der kirchlichen dadurch entgegengeſetzt iſt, daß ſie die Trinität nicht als ein jenſeitig Göttliches, ſondern als etwas begreift, was als Welt, Natur und Menſch erſcheint. Es iſt folglich dieſe pantheiſtiſche Löſung des göttlichen Geheimniſſes, was den Beifall Hegels erwirbt, und ihn ſelber dahin bewegt, in den auch wilden Gährungen der ſo beſtimmten Idee nicht nur Verwandtes, ſondern ſelbſt Eigenes zu finden.

1) Hegels Religionsphiloſophie, II. Band. S. 241—246. 2te Aufl. (1ſte Aufl. S. 199—204).

Indem wir zu den oben genannten philoſophiſchen und hä- retiſch-theologiſchen Syſtemen übergehen, kann unſere Abſicht al- lein die ſein, nur dasjenige auszuheben, was durch ſeinen Pan- theismus Beziehung zu Hegel hat.

Dieß iſt nun im Gnoſticismus die Lehre von der Ema- nation der Weſen aus Gott. Der unausſprechliche, namenloſe Gott (Gott im abſtracten Elemente des allgemeinen Seins)[1]), der mannweibliche Bythos (βυθος ἀῤῥενοθηλυς, ἀζυγος), der als das ſchlechthin Allgemeine alle Beſtimmungen in ſich trägt, läßt die Kräfte der Aeonenwelt aus ſich durch Betrach- ten ſeiner ſelbſt hervorgehen, welche göttliche Selbſt- betrachtung ſomit der Grund des individuellen Daſeins iſt. Gott erkennt ſich erſt in der individualiſirten Welt der Dinge, welche die hervorgetretenen Momente ſeines eigenen Weſens ſind. Die zu Gott zurückgekehrte und in Gott eingegangene Welt iſt das Pleroma. Die durchaus pantheiſtiſche Vorſtellung des Gnoſticismus zeigt ſich, namentlich bei Valentinus, darin, daß der Logos als Alles (παντα) geſetzt wird. Noch mehr aber wird dieſer Charakter aus einer Anrede hervorgehen, die der höchſte Gott, der ſich als Weltſeele ausgibt, an einen Eingeweihten hält: „Du biſt Ich, und ich bin du; wo du biſt, da bin ich, ich bin in Allen zerſtreut. Du kannſt mich zuſam- menleſen, woher du immer willſt; während du aber mich ſam- melſt, ſammelſt du dich ſelbſt"[2]). Dieſelben Vorſtellungen finden wir in den Clementinen über die Sophia ausgeſprochen[3]).

Iſt im Gnoſticismus der Pantheismus noch mit Dualismus zerſetzt; ſo tritt er im Sabellianismus dagegen unvermiſcht auf. Schon Philo hatte die Gottheit, als die abſtract Eine,

---

1) „Das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche." Hegels Reli- gionsph. II. Bd. S. 244. 2te Ausg.

2) Fabricii Codex apocryphus N. T. p. 349. 350. mit Berufung auf Epiphanius. Dieſer Satz war Grundſatz der Ophiten. Verwandte Vorſtellungen bei Epiphan. XXVI 13. Fabric. l. c. p. 376.

3) Clement. hom. XVI. c. 12. Vgl. unſere Darſtellung des Gnoſticis- mus in der Philoſ. d. Chriſt. I. S. 489--493.

reine Monas genannt[1]). Von den göttlichen Kräften (δυνάμεις) aber haben wir geſehen, daß ſie, ungefähr wie die *Schelling'ſchen Potenzen*, auf der einen Seite als creatürliche Weſen erſcheinen, auf der andern aber als *Modi* der wirkenden Gottheit, als *Modificationen* des Einen ſchaffenden, und durch Schaffen ſich ſelber zugleich hervorbringenden und in die Erſcheinung ſetzenden göttlichen Weſens. Da es ſomit das Göttliche ſelbſt iſt, was erſcheint, ſo ſinkt das, was die Erſcheinung vermittelt, oder worin ſie zu Stande kommt, zum bedeutungsloſen *Schein* herab. Der Philonismus war daher von dieſer Seite aus, wie wir anderwärts dargethan haben, *Doketismus*[2]). So enthält der Philonismus eigentlich *Akosmismus*, und iſt in dieſer Eigenſchaft den meiſten pantheiſtiſchen Syſtemen vorausgegangen und auch dem *Hegelſchen*[3]). Darin aber, das auſſer Gott Erſcheinende nicht als etwas wahrhaft Auſſergöttliches, wirklich Creatürliches, ſondern als eine Art und Weiſe des ſich ſelbſt in die Erſcheinung ſetzenden Weſens anzuſehen, beſteht die *modaliſtiſch-pantheiſtiſche* Weltanſchauung, die von Philo für die auf ihn folgende Zeit in einer Eigenthümlichkeit vermittelt worden iſt, die geſchichtlich jetzt noch fortdauert. Zunächſt aber erweckte ſich dieſe Anſchauung im *Sabellianismus*, und zwar in der Lehre von der *göttlichen Monas* und von den drei *Proſopen: Vater, Sohn* und *Geiſt*.

---

1) Legis Allegor. l. II. Mang. I, 66. 67. Pf. I. 186. 188. De special. legib. l. II. Mang. II, 329.

2) Philoſ. d. Chriſt. I. S. 369 ff. De somn. lib. I. Mang. I, 655. Pf. V, 104.

3) „Der Gegenſtand der Religion wie der Philoſophie iſt die *ewige Wahrheit* in ihrer Objectivität ſelbſt, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philoſophie iſt nicht Weisheit der Welt, ſondern Erkenntniß des *Nichtweltlichen*, nicht Erkenntniß der äuſſern Maſſe des empiriſchen Daſeins und Lebens, ſondern Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt, und was aus ſeiner Natur fließt, denn dieſe Natur muß ſich offenbaren und entwickeln." *Hegels* Religionsphil. 1. Bd. S. 21. 2te Ausg. Dieſe Stelle wird durch die ſpätere Entwicklung erſt vollkommen klar werden.

Die Monas iſt die einfache, unterſchiedsloſe Gottheit in ihrer ewigen Einheit, der in ſich verborgene Gott [1]). Aus dieſer ſtillen Verborgenheit tritt die Monas heraus und wird offenbar in drei verſchiedenen Phaſen, in drei Weiſen, Moden, die den Namen Vater, Sohn und Geiſt führen, und über welchen ſie als Einheit ſteht [2]). Das Eigenthümliche aber iſt, daß die Monas Vater, Sohn und Geiſt, und zwar nach einander wird, um die Natur und den Menſchen hervorzubringen, zu erlöſen und die Kirche zu conſtituiren: das Erſte als Vater, das Andere als Sohn, das Dritte als Geiſt. Allein auch hiemit iſt bei Weitem noch nicht Alles bezeichnet. Denn die wahre Anſchauung des Sabellius beſteht darin, daß Alles nur Proceß des Lebens Gottes ſelbſt iſt, der ſich in die Natur und den Menſchen entfaltet, und aus dieſer Entfaltung ſich ſelbſt wieder zurücknimmt, wodurch die Monas abſoluter Geiſt, Geiſt in und durch die Gemeinde wird. Dieſer Proceß verläuft ſich in drei Stadien. Auf der erſten expandirt ſich Gott in die Natur, und dieß iſt das Vaterwerden der Gottheit; auf der zweiten wird die Monas Menſch, und dieß iſt das Sohnwerden der Gottheit; auf der dritten endlich ſchließt ſich die Monas mit der Menſchheit zu Einem zuſammen und wird der Geiſt der Gemeinde, die ſubſtantielle Einheit der Kirche: und dieß iſt das Geiſtwerden der Gottheit [3]). Durch dieſe drei Evolutionen der Gottheit entſtehen in drei auf einander folgenden Perioden entſprechende drei Reiche: ein Reich des Vaters, ein Reich des Sohnes, und ein Reich des Geiſtes [4]), d. h. ein Reich, in welchem der Vater die Natur, der Sohn die Menſchheit, und der Geiſt die Kirche wird. Alles iſt ſomit nur Bewegung der Gottheit

---

1) Es paßt ganz hieher, was Hegel ſagt: „Das Erſte iſt das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche; denn allerdings das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche.“ Religionsph. II, 244. 2te Aufl.

2) Vgl. unſere Darſtellung des Sabellianiſchen Syſtems in der Philoſ. d. Chriſt. I. S. 493—503.

3) Athanas. contr. Arian. Orat. IV. c. 13

4) Die folgende Darſtellung des Hegel'ſchen Syſtems wird zeigen, daß in ihm der Sabellianismus in dieſer Eigenthümlichkeit nur copirt iſt.

aus ſich heraus, und durch den Geiſt in ſich wiederum zurück. Die Bewegung der Monas aus ſich heraus wird als das Sich-ausdehnen (ἐκτείνεσθαι, auch πλατύνεσθαι); die Bewegung in ſich zurück, um ſich ſelber in ſich zuſammenzuſchließen, als Sichzuſammenziehen (συντέλλεσθαι)[1]) der Gottheit bezeichnet.

Tritt ein Syſtem ſo geeigenſchaftet auf; ſo ſcheint allerdings ungewiß zu ſein, was von Beidem zu ſagen ſei, ob nämlich entweder keine Welt, oder ob keine Gottheit, ob folglich die Welt in der Gottheit, oder die Gottheit in der Welt aufgebe. Während daher Gregor v. Nazianz den Sabellianern Atheismus (ἀθεία) vorwarf[2]), glaubten Athanaſius und Hilarius den Sabellianismus als Akosmismus bezeichnen zu müſſen[3]). Nothwendig aber wird ſo Alles zum Spiele der Gottheit, die mit der Welt, durch die Welt aber mit ſich ſelber ſpielt[4]).

Der Manichäismus hat mit dem Gnoſticismus gemein, ein Ineinanderſein von Dualismus und Pantheismus zu bilden. Für uns hat er gegenwärtig nur Wichtigkeit, ſo weit er das letztere iſt. Daß er aber das letztere wirklich ſei, liegt ſattſam in ſeiner Vorſtellung von Gott ausgeſprochen, nach welcher dieſer die allgemeine Subſtanz im Sinne des Spinoza iſt. Alles, was iſt, iſt der Subſtanz nach Eins, und dieſes iſt Gott[5]). Wie die Vorſtellung von Gott, ſo iſt auch die Vor-

1) Athanas. contr. Arian. orat. IV. c. 13. 14. Dieſe Vorſtellung als eine verkehrte ſchon von Diog. Laërt. dargeſtellt. vgl. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 496.

2) Gregor. Naz. Orat. I.

3) Athanas. contr. Arian. orat. IV. c. 25. Hilar. de trinit. XI, 21.

4) Athanas. loc. cit. Orat. IV. c. 25. Basilius epist. 214. Hilar. de trinit. l. VII. c. 39.

5) Bei Auguſtinus bekennt der Manichäer Felix: Et ego dico, quia quomodo Deus aeternus est, et factura apud illum nulla est, totum aeternum est … Et qui generavit, et quos generavit, et ubique positi sunt, omnia aequalia sunt, et unius substantiae. Hoc quod est Deus pater, hoc sunt filii ipsius, hoc et terra illa. Hoc unum sunt omnes. Immo tres sunt, pater ingenitus, terra ingenita, et aër ingenitus. Hoc totum una substantia est. August. De actis cum

ſtellung vom Urmenſchen pantheiſtiſch, der für die Weltſeele (ψυχη ἁπαντων) und für die Quelle des Lebens (μητηρ της ζωης) gehalten wird, eine Vorſtellung, die bei den Kabbaliſten und in der neueſten Zeit bei Schelling wiederkehrt[1]).

Zu denjenigen Syſtemen, welche ſich unter dem Einfluſſe des Philonismus entwickelt haben, gehören auf Seite der Juden die Kabbalah, auf Seite der Griechen, insbeſondere der Alexandriner, aber der Neuplatonismus.

Wie Philo geht auch die Kabbalah von dem Unterſchiede des nichtgeoffenbarten und des geoffenbarten Gottes aus[2]). Die nichtgeoffenbarte, in ſich verſchloſſene, unbegreifliche und unausſprechliche Gottheit iſt hier das Nichts, d. h. das Nicht-Etwas, Ain[3]), was Hegel als die Gottheit im Elemente des reinen Seins nennt, und was Schelling in der neueſten Zeit in Uebereinſtimmung mit Giordano Bruno als erſte Potenz, als Hyle faßt. Dieſes unterſchiedsloſe, einfache Eine, auſſer der Zeit ſtehende Weſen iſt das Ainſoph[4]), welches als die unendliche, unbegrenzte und affectionsloſe göttliche Subſtanz, und als die Grundurſache der Dinge anzuſehen iſt[5]). Grundurſache der Dinge iſt aber das Ainſoph dadurch, daß es alles Wirkliche als das Mögliche in

---

Felice Manichaeo. l. I. c. 18. Pater, qui generavit lucis filios, et aër, et ipsa terra, et ipsi filii una substantia sunt, et aequalia sunt omnia. ibid. c. 19. Animos non solum hominum, sed etiam pecorum, de Dei esse substantia, et omnino partes Dei esse arbitrantur. Epist. 237. (al. 74) ad Deuterium.

1) Vgl. unſere Darſtellung des Manichäismus in der Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 504 ff.

2) Tikun Sohar Fol. 18. Col. 2. edit. Sklowiana. Vgl. unſere Darſtellung der Kabbalah in der Philoſ. d. Chriſtenthums, I. S. 515 ff.

3) Sohar Thl. I. Fol. 126. Col. 2. Thl. III. Fol. 256. Col. 2. ed. Amstelod. Tik. Soh. Fol. 140. 141.

4) Sohar Thl. I. Vorred. Fol. 9. Col. 1. Thl. II. Fol. 43. Thl. III. Fol. 65. Col. 1. Fol. 12. Col. 1.

5) Tikun Sohar Fol. 19. Col. 1. Fol. 77. Col. 1.

der Art in ſich trägt, daß es der Potenz nach ſelbſt Alles iſt[1]). Allein es iſt das All nur von der ideellen Seite, und, da das All in dieſer Hinſicht Eins iſt, ideelle Einheit des Alls[2]). „Das abſolute unendliche Wollen oder der Vater iſt als das abſolute Null Alles in Allem; er iſt die Einheit, Vielheit und Alleinheit, das Allgemeine, Beſondere und Concrete, in urſprünglicher, abſoluter Syntheſis. Dieſes aus ſich ſelber urſtändende klare, unendliche Wollen, ſo wir den Vater nennen, welches in abſoluter, gegenſätzlicher Einheit Eins und Alles, und Alles und Eins iſt, in dem daher der Inhalt (nämlich die Vielheit des Wollens) auf urſprünglich ſynthetiſche Weiſe in der Form oder der Einheit des Wollens enthalten, und ſolchergeſtalt die Form ſynthetiſch Eins mit dem Inhalte iſt, und den Inhalt ſelber ausmacht, exiſtirt jedoch an und für ſich ſelbſt gedacht nur als eine reine Allgemeinheit, und potentiale Vermögenheit, ohne reelle concrete Wirklichkeit. Denn die Realität des Seins entſteht nur durch eine ſelbſtthätige lebendige Beziehung und Rückwirkung der potentialen Vermöglichkeit auf ſich ſelbſt, vermöge deſſen dieſelbe, indem ſie ſich in ihrer eigenen Einheit und Gleichheit bethätiget, für und in ſich ſelber als Kraft zur Wirklichkeit, d. h. für und gegen ſich ſelber zur Wirkſamkeit gebracht, und ſolchergeſtalt in ihrer Allgemeinheit zugleich als Concretes exiſtirt. Das Allgemeine als ſolches hat alſo nur eine beſtimmte reale Exiſtenz durch die Beziehung auf ſich ſelbſt, mittelſt ſeiner eigenen Beſonderung. Allgemeines und Beſonderes machen daher nur ein einziges weſentliches Ganze aus; indem keines von dem andern zu trennen iſt, ſondern eines nur durch und in dem andern beſteht[3]).“

---

1) Sohar Thl. II. Fol. 27. Col. 1. Thl. III. Fol. 130. Col. 1. Fol. 288. Col. 1. 2. Fol. 289. Col. 2. Fol. 290. Col. 1.

2) Sohar Thl. II. Fol. 20. Col. 2. Thl. III. Fol. 5. Col. 2.

3) So ſchildert den Gegenſtand Molitor in der „Philoſophie der Geſchichte.“ Thl. II. S. 60. 61.

Von dem Ainſoph geht der Adam Kadmon aus, der Urmenſch, der Sohn; dieſer iſt der Prototyp der ganzen Schöpfung, der Inbegriff aller Weſen, der Makrokosmus. Aus ihm flieſſen die zehn Sephiroth hervor, die Grund- und Urzahlen des Lebens, die eben ſo die ſchaffenden Attribute der Gottheit, als die Modi des in die Erſcheinung tretenden, ſich offenbarenden Gottes ſind[1]).

In welcher Weiſe die Lehre des Philo für den Neuplatonismus durch Numenius aus Apamea vermittelt worden ſei, haben wir anderwärts gezeigt[2]); hier iſt es uns nur erlaubt, an die Sache uns ſelbſt zu halten.

Das Geheimniß des Syſtems ruhet in ſeiner Dialektik, welche in der Eigenthümlichkeit ihres Weſens von Proklus am deutlichſten bezeichnet worden iſt. Als die hiebei vorwaltenden Momente des Geiſtes werden angeſehen das Inſichbleiben, das Hervortreten und das Zurückkehren[3]). Hievon wird ſofort Anwendung auf die Einheit gemacht, die das Erſte und Höchſte iſt. An ſich iſt das Eine unerkennbar und unausſprechlich; aus ſeinem Hervorgehen und Inſichzurückkehren aber wird es erkannt[4]). Das Hervorgehen iſt ein Selbſtentzweien, zugleich aber auch ein Hervorbringen (παραγειν), dieſes aber ſelbſt wieder ein Sichdarſtellen, Zeigen[5]). Daher geht auch die hervorbringende Einheit bei ihrer Thätigkeit nicht eigentlich aus ſich heraus, ſondern bleibt bei ſich. Denn bei allem Setzen ſetzt ſie nur ſich ſelber. Darum bleibt ſie unverändert und ungeſchwächt, was ſie an ſich iſt. Das Hervorgebrachte iſt daher nur das, was der Einheit gehört oder die Einheit in ihrem ganzen Umfange ſelbſt iſt. Sie ſelbſt aber, die Einheit, iſt Denken, und folglich der ganze Proceß Denk-

---

1) Sohar Thl. I. Fol. 2. Col. 2. Thl. II. Fol. 42. Col. 2. Tikun Sohar Fol. 47. Col. 2. Jezirah 1. Kap. 2. Abth.

2) Philoſ. d. Chriſt. I. S. 519. 520.

3) Proclus: in theolog. Platonis III. c. 14.

4) Loc. cit. II. p. 95. vgl. Hegel Geſch. d. Phil. III. 75.

5) Loc. cit. p. 107. 108.

proceß[1]). Das Weſenhafte als das Denkende iſt *der in ſich ſelbſt kreiſende*, der ſich in und um ſich ſelbſt wälzende *Begriff des Unausſprechlichen*[2]). Alles Denken ſomit nur Ein Denken, Eine Idee, das Sichſelberdenken der intellectuellen Einheit nach den Momenten des *Beharrens*, des *Weiterſchreitens* (προϊεναι) und des Zurückkehrens (ἐπιστρεφειν). So iſt Gott das *Ganze*[3]).

Ebenſo tritt der Charakter dieſer Philoſophie in *Plotin* hervor. Auch ihm iſt *Gott* das Eine, Einfache, Unwandelbare, Unerfaßbare[4]). Die Welt wird in ihrem Daſein durch Emanationen vermittelt. Und zwar fließt von Gott zuerſt aus der *Nous*, das Höchſte und Vollkommenſte nach Gott. In der Würde und Bedeutung der göttlichen Vernunft iſt der Nous der Inbegriff der Ideenwelt, der Prototyp des Alls. Mit dem Erkennen verbindet er das Sein; der Nous iſt auch das Sein (νους και ὀν), d. h. der Nous iſt das ſelbſt, was er erkennt, und was er in dem idealen Inbegriff ſchaut. So iſt der Nous die ideale Welt, der κοσμος νοητος, das Urbild der Sinnenwelt[5]). Aus dem Nous emanirt der *Logos*, welcher das *Abbild des Nous* und als dieſes die *Seele der Welt* iſt[6]). Der zurückgekehrte Geiſt tritt nicht nur in Einheit mit Gott, ſondern wird *Gott ſelbſt*[7]).

Nunmehr haben wir eine Schrift vorzuführen, die ein Conglomerat von Philonismus, Kabbaliſtik und Neuplatonismus iſt: es iſt dieß der *Poimander des Hermes Trismegiſtos*.

Daß die ſogenannten Hermetiſchen Schriften dem vierten Jahrhunderte angehören, iſt von der Kritik als das Wahr-

1) Institutio theolog. c. 26.

2) Theolog. Plat. II. p. 109.

3) Theolog. Plat. VI. c. 14. p. 144.

4) Ennead. III. 8, 8. 9. V. 1, 14. V. 2, 1. VI. 8, 15.

5) Ennead. III, 2, 1. IV. 3, 17. V. 1, 6. 1, 4. 2, 1. 2, 2. 4, 1. 3, 5. 5. 5. 9. 9. VI. 2, 2. 7, 8. 7. 13.

6) Ennead. III. 8, 4. 7. V. 1, 3. 7. 2, 1.

7) Ennead. I. 2. 4. 7. VI. 9, 8. 9. Ueber den Neuplatonismus, insbeſondere über das Syſtem des Plotin vgl. unſ. Phil. d. Chriſt. I, 519—523.

ſcheinlichſte gefunden worden [1]), und eben ſo, daß ſie Werke von Gnoſtikern ſeien. Dieß gilt nun insbeſondere von derjenigen Schrift, die wir in unſerer hiſtoriſchen Darſtellung glauben berückſichtigen zu müſſen.

Zu den Hauptſätzen dieſes, in ſich freilich eben ſo, wie der Philonismus, übel zuſammenhängenden Syſtems gehört ſogleich, das nur das Intellectuelle (das Begriffliche) das Subſtantielle, die wahre οὐσια ſei, und daß dazu die unveränderliche Dieſelbigkeit (ταυτοτης) gerechnet werden müſſe [2]). Dieß hat aber ſeinen Grund darin, daß, wenn Gott überhaupt nur Subſtanz iſt, aus dieſer göttlichen Subſtanz eben das Intellectuelle, der Logos der Natur und des Geiſtes, fließt [3]). Iſt nur das Intellectuelle das Wahre, Wirkliche und Subſtantielle, ſo liegt nahe, daß das der irdiſchen Welt Angehörige, das Endliche, nur Schein ſei. Darum iſt auf Erden nichts Wahres, und der Menſch erkennt nur ſcheinbar, nicht wirklich. Denn Alles, was ſich verändert, iſt ſchon um deßwillen falſch. So iſt der Menſch nicht immer, hat kein bleibendes Daſein; alſo iſt er nichts Wahres. Der Menſch iſt nicht wahrer Menſch, das Kind nicht wahres Kind, der Jüngling nicht wahrer Jüngling, der Alte nicht wahrer Alter, der Mann nicht wahrer Mann. Durch Veränderung nehmen ſie falſchen Schein an ſich [4]).

Wie wenig aber die göttliche Subſtanz Subject oder eigentliche Perſon ſei, geht ſchon daraus hervor, daß ſie nicht zum Selbſtbewußtſein kommt. Denn, heißt es, der oberſte Gott iſt wohl uns, nicht aber ſich ſelbſt denkbar, weil das Denkbare dem Denkenden durch ſinnliche Vergegenſtändlichung bekannt wird. Gott kann ſich aber ſelbſt nicht vorſtellen, denn er iſt von

---

1) Fabricii Biblioth. Graec. Vol. I. p 46. sqq. Bruckeri hist. crit. phil. Tom. I p. 260. sqq. Cudworth System. intellect. c. IV. p. 18. Meiners Religionsg. der älteſt. Völker. S. 222 ff. Tiedemann in der Vorrede zum Poimander des Hermes Trismegiſtos.

2) Poimander c. 12.

3) A. a. O.

4) Poimander c. 15.

dem Vorgeſtellten nicht verſchieden, daß er ſo ſich ſelbſt (durch Unterſcheidung oder im Unterſchiede von einem Andern) vorſtellen könnte [1]). Wie tief aber der Begriff der Geiſtigkeit ſtehe, geht ſchon daraus hervor, daß geſagt wird, wenn es überhaupt eine intellectuelle Subſtanz gebe, ſo ſei ſie der Sonne Maſſe, und der Sonne Licht ihr Behältniß [2]). Sofort wird an demſelben Orte der Sonne zugeſchrieben, was ſonſt nur dem Schöpfer zukommt, wie ſie denn ſelbſt Weltſchöpfer genannt wird [3]). Daraus leuchtet ein, wie wenig ſich der Poimander eine Gottheit ohne Welt zu denken vermöge, wie er ſich denn offen genug über dieſen Punkt ausſpricht. Denn, ſagt er, Eins kann von dem Andern nicht getrennt werden, weder kann der Urheber ohne ſein Werk, noch das Werk ohne den Urheber exiſtiren [4]). Beide ſind daher mit einander vereinigt, und zwar ſo, daß das Werk Gottes der eigentliche Körper Gottes iſt [5]). Ja, die ganze Welt iſt Gott ſelbſt, der große Gott, darum kann weder ſie noch ein integrirender Theil von ihr vernichtet werden [6]). Als der Gott in der Erſcheinung wird ſie nach Philoniſcher Weiſe der zweite Gott [7]), der Sohn Gottes [8]) genannt; von dieſem aber geſagt, er ſei das Univerſum, ein All aus allen Kräften zuſammengeſetzt [9]).

Aus dem bisher Mitgetheilten kann für Jeden klar genug hervorgehen, daß der Poimander weſentlich Pantheismus enthalte. Dafür ſprechen aber noch folgende, im Verlaufe der Schrift vorkommende, unter ſich aufs Engſte zuſammenhängende Vorſtellungen: Gott iſt das ganze Weltgebäude, nach ſeinem Weſen betrachtet; in der Gottheit hat die Natur ihren Wohnſitz [10]).

---

1) Poimander c. 2.
2) Poimander c. 16.
3) A. a. O.
4) Poimander c. 14.
5) A. a. O.
6) Poimander c. 12.
7) Poimander c. 8.
8) Poimander c. 9. 10
9) Poimander c. 13.
10) Poimander c. 3.

Der Schöpfer der Welt iſt nicht Feuer, noch Luft, noch Hauch, ſondern Alles, was er gemacht hat [1]). So gewiß der Name Gott iſt, ſo gewiß iſt auch der Allvater, ὁ παντων πατηρ. Er iſt wahrhaft allein, und ſein Werk, Vater ſein. Sein Weſen iſt, Alles hervorzubringen und zu ſchaffen. Und wie ohne einen Urheber nichts entſtehen kann; ſo kann er auch nicht ewig ſein, wenn er nicht unaufhörlich Alles im Himmel, auf Erden, in der Luft, in der Tiefe, in der ganzen Welt, an allen Orten des Univerſums, dem wirklichen und nichtwirklichen hervorbringt. Denn in dieſem All iſt nichts, das nicht Er iſt; Er iſt, was iſt, und was nicht iſt. Was iſt, hat er ans Licht gebracht, und was nicht iſt, iſt in ihm verſchloſſen. Er iſt erhabener, als der Name Gott, Er iſt der Verborgene, Er der Offenbarſte, der dem Verſtande Sichtbare, er auch den Augen ſichtbar; er zugleich unkörperlich, und mit vielen Körpern bekleidet, oder vielmehr iſt in keinem Körper etwas, das nicht Er iſt; denn Alles, was iſt, iſt Er: und darum hat er auch alle Namen. Wer kann alſo dich zu ſehr, oder deiner würdig preiſen? Und wohin ſoll ich ſehen, um dich zu preiſen? Nach Oben, Unten, nach Auſſen oder Innen? Um dich iſt kein Weſen, noch Ort, ſondern Alles in dir, Alles von dir. Du gibſt Alles, ohne etwas zu nehmen, weil du Alles haſt, und nichts nicht haſt. Und wann ſoll ich dich loben? Denn von dir läßt ſich keine Zeit noch Stunde denken. Und wofür ſoll ich dich loben? Für das, was du gethan, oder was du nicht gethan haſt? Für das, was du ans Licht gebracht, oder was du verborgen haſt? Und warum ſoll ich dich loben? Weil ich mein eigen bin? Weil ich etwas Eigenes habe? — Weil ich von dir verſchieden bin? — Du biſt ja Alles, was ich bin; du biſt Alles, was ich thue, und Alles, was ich ſage, du Alles; es iſt nichts, was du nicht wäreſt. Du biſt Alles, was iſt, du, was nicht iſt [2]). Ich ſage lieber, nicht daß Gott Alles hat, ſondern nach der Wahrheit, daß er Alles iſt. Nicht weil er es von Auſſen erhält, ſondern es auſſer ſich darſtellt. Und dieß iſt

1) Poimander c. 4.

2) Poimander c. 5.

Gottes Empfindung und Denken, daß er ſtets Alles bewegt, und daß nie eine Zeit ſein wird, wo etwas vergeht; von dem, was iſt, das iſt von Gott. Denn Gott hat Alles, was iſt, nichts iſt auſſer ihm, noch Er auſſer einem Andern [1]). Was iſt Gott, Vater, und das Gute anders, als exiſtiren, wenn nichts ſonſt mehr exiſtirt, als der Dinge Daſein ſelbſt. Dieß iſt Gott, dieß der Vater, dieß das Gute, das keines Andern bedarf. Das Gute iſt das Wirkſame, dieß aber kann keinem, auſſer dem, der nichts empfängt, und Allem Daſein geben will, zukommen. Ich ſage nicht: dem Wirkenden, denn der Wirkende iſt mangelhaft in Anſehung der Zeit, darin, daß er bald wirkt, bald nicht wirkt, auch in Anſehung der Qualität und Quantität, denn bald bringt er Dinge mit Qualität und Quantität hervor; bald aber entgegengeſetzt. Gott hingegen der Vater, und das Gute [2]) beſteht darin, daß ſie Alles ſind [3]). Die Ewigkeit iſt in Gott; die Welt in der Ewigkeit; die Zeit in der Welt, die Entſtehung in der Zeit. Die Ewigkeit iſt in Gott unveränderlich: die Welt bewegt ſich in der Ewigkeit; die Zeit iſt in die Welt eingeſchloſſen; und die Entſtehung iſt in der Zeit. Aller Quelle iſt folglich Gott; ihr Weſen die Ewigkeit; ihre Materie die Welt. Gottes Knecht iſt die Ewigkeit; der Ewigkeit Werk die Welt, als welche nie entſtanden iſt, aber ſtets durch die Ewigkeit entſteht. Daher vergeht ſie auch nie, denn die Ewigkeit iſt unvergänglich. Auch wird nichts in der Welt vernichtet, weil ſie von der Ewigkeit umſchloſſen iſt. Der Ewigkeit Seele iſt Gott; der Welt Seele die Ewigkeit; der Erde Seele der Himmel. Gott iſt im Verſtand, der Verſtand in der Seele, die Seele in der Materie; dieß Alles durch die Ewigkeit. Dieſen ganzen Körper, worin alle Körper ſich befinden, erfüllt inwendig eine Seele mit Gott und Verſtand ausgerüſtet und umſchließt ihn von Auſſen, um das Univerſum zu beleben [4]). Der Verſtand (νους)

1) Poimander c. 9.

2) Was hier das Gute genannt wird, nennt, wie wir ſpäter ſehen werden, Hegel die Liebe.

3) Poimander c. 10.

4) Poimander c. 11.

iſt aus der göttlichen Subſtanz ſelbſt, wenn es anders eine Subſtanz Gottes gibt. Der Verſtand iſt alſo nicht von der göttlichen Subſtantialität getrennt, ſondern von ihr, gleich dem Sonnenlichte, ausſtrömend. Dieſer Verſtand iſt in dem Menſchen Gott; in dem unvernünftigen Thiere hingegen iſt er die Natur. Denn wo Seele, da iſt auch Verſtand, wie wo Leben, auch Seele iſt. Der Verſtand wirkt in den unvernünftigen Thieren nach Art der Natur. Der ſelige Gott, der gute Gott ſagt, daß die Seele im Körper, der Verſtand in der Seele, Vernunft im Verſtande wohnt, folglich Gott ihre Natur iſt. Vernunft alſo iſt des Verſtandes Ebenbild, der Verſtand Gottes, der Körper der Idee, die Idee der Seele. Das Feinſte der Materie iſt Luft, der Luft Seele, der Seele der Verſtand, des Verſtandes Gott. Gott umſchließt und durchdringt Alles; Verſtand umſchließt die Seele, Seele die Luft, Luft die Materie[1]). Gott iſt um Alles, und durch Alles, denn er iſt Thätigkeit und Kraft. Gott zu begreifen iſt nicht ſchwer. Willſt du ihn auch ſchauen, ſo ſchaue die Ordnung der Welt und die Schicklichkeit der Ordnung; ſchaue die Nothwendigkeit aller Begebenheiten, und die Vorſehung in den geſchehenen und geſchehenden Dingen; ſchaue die mit Leben angefüllte Materie, dieſen ſo großen Gott ſich mit allem Guten und Schönen, Göttern, Dämonen und Menſchen bewegen. Das aber, mein Vater, ſind nichts als Wirkungen. — Wenn auch Wirkungen, mein Sohn, von wem werden ſie anders als von Gott hervorgebracht? Weißt du etwa nicht, daß, wie Himmel, Erde, Waſſer und Luft der Welt Glieder, ſo auch Leben, Unſterblichkeit, Kraft, Geiſt, Nothwendigkeit, Vorſehung, Natur, Seele, Verſtand, dieſer aller Fortdauer, das Gute, Gottes Glieder ſind? Und daß nichts Gegenwärtiges oder Vergangenes iſt, wo nicht Gott ſei? Alle Wirkſamkeiten ſind Gottes Glieder. Die Materie wirkt Materialität und der Körper Körperlichkeit, die Subſtanz Subſtantialität und dieß iſt Gott, das All. Im Univerſum aber iſt nichts nicht Exiſtirendes. Daher hat Gott auch keine Ausdehnung, keinen Ort,

1) Poimander c. 12.

keine Qualität, keine Figur, keine Zeit. Denn er iſt Alles; das All aber durchdringt Alles und umſchließt Alles[1]. Gott iſt Aller Vater[2]; die Sonne der Schöpfer, die Welt der Schöpfung Werkzeug. Den Himmel regieret die intellectuelle Subſtanz, der Himmel die Götter, die den Göttern untergeordneten Dämonen die Menſchen. Dieß iſt der Götter und Dämonen Heer. Gott macht ſie durch ſie für ſich: Alle ſind Gottes Theile; wenn aber Alles Theile: ſo iſt Gott Alles. Folglich Alles ſchaffend, ſchaffet Er ſich ſelbſt; und kann darin nicht aufhören, weil er unermüdet iſt[3]. Wiſſe aber auch, daß unſer Geiſt unermüdet, und Gott iſt[4]. Das herrliche Ende derer, die da zur Erkenntniß gekommen ſind, iſt, daß ſie Gott werden[5].

Auch hier alſo haben wir nur die ſchon bekannten Vorſtellungen vor uns; und damit überhaupt keine fehle, wird von Gott noch geſagt, daß er urſprünglich die beiden Geſchlechter in ſich vereinige, daß er, wie er ſchon in den Orphiſchen Gedichten genannt wird, ἀῤῥενοθηλυς ſei[6]. Er vereinigt die Gegenſätze anfänglich in ſich, iſt Princip des Lichtes und der Finſterniß, ferner iſt er, um an Schellings ganz ähnliche Theorie zu erinnern, der zwei Urgründe in ſich vereinigende Ungrund, und ſo brachte er die Welt durch ſeine eigene Elemente hervor[7]. Dazu kommt ferner die Vorſtellung von der Einheit als der Wurzel und dem Princip aller Dinge[8]; und endlich die von der alle Begebenheiten beherrſchenden Nothwendigkeit[9], nach welcher ſelbſt das Böſe ſein muß[10].

1) Poimander c. 12.
2) Dieſes Vaterſein Gottes iſt das Sabellianiſche und Hegelſche Alles-Sein Gottes.
3) Poimander c. 16.
4) Poimander c. 16.
5) Poimander c. 1.
6) Poimander c. 1.
7) Poimander c. 1.
8) Poimander c. 4. 12.
9) Poimander c. 3. 12.
10) Poimander c. 6.

Was in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums auf die eben beſchriebene Weiſe im Widerſpruche mit der göttlichen Offenbarung gelehrt wurde, das haben im Mittelalter Secten und Sectenhäupter im Ganzen erhalten und fortgepflanzt. Zu den erſtern gehören jene Secten, welche, eben mit Rückſicht auf ihren Urſprung, die gnoſtiſch-manichäiſchen genannt werden, und die durchaus pantheiſtiſch waren[1]), wie die Paulicianer, Priscillianiſten, Bogomilen, Katharer, Begharden, Lollharden, und die Brüder und Schweſtern des ſogenannten freien Geiſtes.

Eine Schrift, die insbeſondere der letzten Secte angehört, und die Aufſchrift: „Von den neun Felſen" [2]) führt, ſtellt folgende Sätze auf: Alles iſt Ausfluß aus Gott, und Alles kehrt in Gott zurück. Das Univerſum iſt Gott, und der vernünftige Geiſt ein Theil des göttlichen Weſens. Durch Abſtraction von der Welt verſenkt ſich der Menſch in den Abgrund der göttlichen Subſtanz, und wird Eins mit Gott. Ein Solcher iſt ſelbſt Gott, der Sohn Gottes und Chriſtus. Wer Gott und Chriſtus geworden iſt, ſündigt nicht, auch wenn er ſündigt, denn ſeine Handlungen ſind die Handlungen Gottes ſelbſt, für welche es kein Geſetz gibt[3]).

Damit ſtimmt ein anderer Bericht vollkommen überein, nach welchem die Lehre der Secte ſich dahin ausſprach: Gott iſt formaliter Alles, was iſt. Jeder vollkommene Menſch iſt Chriſtus von Natur[4]).

Was dieſe Secten zum Inhalte ihres abgeſonderten Bewußtſeins in trüber und dumpfer Weiſe machten, das trugen

1) Wir haben ſie kurz dargeſtellt in der Phil. d. Chriſtenth. I. S. 510 ff.

2) De novem rupibus.

3) Mosheim hat aus dieſer Schrift einen Auszug gemacht, Kirchengeſch. II, 782. vgl. unſere Phil. d. Chriſtenth. I, 513. 514.

4) Bericht des Biſchofs Johannes v. Straßburg bei Mosheim a. a. O. 783.

einzelne Männer auf klarere Weiſe in ſich, und machten es zugleich zum Gegenſtande von öffentlichen Verhandlungen. Dahin gehören Abälard, Amalrich v. Chartres, David von Dinanto, Meiſter Eckart, Tauler und Wykleff.

In Peter Abälard hat ſich mit wenig Abänderungen der modaliſtiſche Pantheismus des Sabellius wiederholt [1]). Der Sohn iſt ihm als Weisheit im Sinne Philos nur die göttliche Vernunft, dieſe aber der Complex der göttlichen Ideen. Die göttliche Weisheit ſelbſt aber geht aus ihrer Verborgenheit hervor durch den Geiſt, oder, die ſich offenbarende göttliche Weisheit iſt ſelbſt vielmehr der Geiſt: dieſer aber die Seele der Welt [2]). Der Unterſchied zwiſchen Sabellius und Abälard beſteht hauptſächlich nur darin, daß, wenn Sabellius die Monas über Vater, Sohn und Geiſt ſtellt, und in dieſen ſich entfalten läßt, Abälard den Vater an die Stelle der Monas ſetzt, und ſich in Sohn und Geiſt, durch dieſe aber in der Welt entwickeln läßt [3]). Aus dieſer pantheiſtiſchen Anſchauung iſt es zu begreifen, warum Abälard nicht etwa nur die menſchlichen Handlungen aus einer unbedingten, die Freiheit aufhebenden Nothwendigkeit erfolgen läßt, ſondern auch noch die abſtracte Vernunft, den unperſönlichen Vernunftzuſammenhang als ein Geſetz anſieht, welches den Willen Gottes ſchlechthin beherrſcht und unfrei macht [4]). Daß Abälard Prädeſtinatianer im abſoluten Sinne war, iſt nur als Conſequenz ſeines Syſtems anzuſehen [5]).

Amalrich von Chartres hielt ſich in ſeinen metaphyſiſchen Anſchauungen an den althergebrachten pantheiſtiſchen Satz:

---

1) Vgl. unſ. Phil. d. Chriſtenth. I. 609—615.

2) Abaelardi opera in Martene et Durand thesaur. novo anecdot. Tom. V. p. 1336. Introd. ad theol. lib. II. p. 1051. theol. christ. l. c. p. 1186.

3) Martene et Durand thes. V. p. 1161—1166. 1326. 1328. 1342. 1343. 1307—1309. Abaelardi oper. p. 983. 1096. 1091.

4) Thesaur. V. p. 1351. 1353. 1358.

5) Prädeſtination iſt offen vorgetragen in ſeinem Commentar. zum Brief an die Römer. Opera pp. 593. 594. 595. 653. 654.

Alles, was iſt, iſt Eins, und dieſes Gott [1]). Dieſer Ausdruck wechſelte mit andern gleichen, wie: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles [2]); Gott iſt das Weſen und das Sein aller Creaturen [3]); Schöpfer und Geſchöpf iſt daſſelbe [4]). Eine ideale Grundlage erhielt dieſe Vorſtellung dadurch, daß die Einheit Gottes und der Welt zurückgeführt wird auf die Idee: Gott und Welt ſind Eins in der Idee; die Idee iſt daſſelbe, was Gott iſt [5]). Wenn Amalrich von Chartres alle Bewegung ausſchließt [6]), ſo kann dieß nur in ſofern zu verſtehen ſein, als er, im Widerſpruche mit Scotus Erigena, der Gottheit keine Willensbewegung beilegt, die ſich auf die Welt bezieht, eben weil Gott die Welt ſelbſt iſt, folglich alle Bewegung Gottes nur auf Gott ſelbſt hingeht, folglich einzig nur Selbſtbewegung der Gottheit iſt. Daher nimmt Amalrich einen Proceß im göttlichen Leben an, und zwar einen ſolchen, in welchen das Endliche verſchlungen iſt, und den wir, da ſich Amalrich auf die Idee beruft, den Proceß der Idee der Gottheit nennen können. Näher betrachtet aber iſt dieſer Proceß jener, durch welchen die göttliche Idee ſich in Alles entfaltet, der Proceß folglich, durch den Gott Alles, und Alles Gott dadurch wird, daß es in ihn zurückkehrt, wie es von ihm ausgegangen iſt [7]).

---

1) Omnia esse unum et omnia esse Deum. Bei Gerſon: de concordia metaphysicae cum logica. Tom. IV. Oper. p. 826.

2) Omnia sunt Deus. In ipso sunt omnia, immo ipse est omnia. Loc. cit.

3) Dixit enim: Deum esse essentiam omnium creaturarum, et esse omnium. Ibid.

4) Creatorem et creaturam idem esse. Loc. cit.

5) Primordiales causae, quae vocantur ideae, id est, forma sive exemplar, creant et creantur: cum tamen secundum Sanctos in quantum sunt in Deo, idem sunt quod Deus. Ibid.

6) Motum Deo dare non possum.

7) (Dixit etiam) quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Ahraham, alterius Isaac, sed unius

Für die Entfaltung der Gottheit ſetzt Amalrich mit ſeinen Anhängern in der Weiſe des Sabellius drei Perioden, die des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes. Der alte Bund enthält das Vaterſein, der andere das Sohnſein Gottes; die angebrochene dritte Periode iſt die, in welcher ſich der heilige Geiſt in Jedem incarnirt, in Folge deſſen ein Jeder Gott wird[1]).

Ruhet der Pantheismus des Amalrich noch auf einer idealen Grundlage, ſo iſt dieß nicht der Fall bei ſeinem Schüler und Anhänger David von Dinanto. Denn dieſer beſtimmte Gott als das materielle Princip der Dinge[2]). Näher angeſehen legt er aber ſeinem Syſtem die von Alters her angeerbte Vorſtellung von der erſten Materie (materia prima) zu Grunde, welche er für die Einheit von Geiſt und Materie, dieſe aber für Ein untheilbares Princip hielt, welches ihm Gott iſt[3]).

Die beiden zuletzt Genannten übertrifft an Tiefe und Kraft der Speculation bei Weitem Meiſter Eckart, den wir ſchon oben angeführt haben; in Abſicht auf den Irrthum aber ſteht er ihnen nicht nach. Die Hauptſätze ſeiner pantheiſtiſchen Lehre ſind folgende[4]).

Gott iſt jenes höchſte Weſen, in welches alle Gegenſätze zur Einheit aufgelöst ſind, welches ſomit ſelbſt Alles iſt, und Alles, was neben ihm noch als ſeiend behauptet wird, zum bloßen

---

atque ejusdem, sic (dixit), omnia esse unum et omnia esse Deum. Ibid. Ueber den Lehrbegriff des Amalrich von Chartres vgl. unſ. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 633 ff.

1) Rigord: de Gestis Philippi Augusti a. 1209. Caesar. Heisterbac. V. 29. Decreta Magistri Petri de Corbol. Bei Martene et Durand. thes. IV. 168.

2) Deum esse principium materiale omnium. Bei Albert. Magn. Summ. theol. Tom. I. tract. IV. qu. 20. membr. 2. vgl. tract. VI. qu. 29. tract. XVIII. qu. 30. Tom. II. tract. I. qu. 4. Thom. Aquin. Commentar. in 4 libr. Sent. l. II. dist. 17. qu. 1. artic. 1.

3) Vgl. unſere Phil. d. Chriſtenth. I. S. 637.

4) Eine Darſtellung ſeines Syſtems haben wir in der Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 640—654. gegeben, worauf wir uns unter Anderm auch um der Citate willen berufen.

Scheine herabſetzt. Als dieſe Einheit iſt Gott der Geiſt, und zwar der Eine und einzige Geiſt, oder nach einem neuen Ausdrucke der abſolute Geiſt. Denn wie nur Ein wahres Weſen, ſo gibt es auch nur Einen wahrhaft wirklichen Geiſt. Gott aber iſt urſprünglich vorzugsweiſe von Seite des Begriffes, von Seite des Denkens zu faſſen. Das urſprüngliche Sein iſt das Denken, welches ſofort zum concreten Sein ſich entfaltet. Dieſe Entfaltung iſt die Selbſtobjectirung Gottes, und zwar Selbſtobjectirung durch die Welt. So beſteht ein Unterſchied in Gott, zuerſt wie er im abſtracten Elemente des Seins, und dann wie er Gott in concreter Lebendigkeit iſt. Das Erſte iſt die bloße Gottheit, das Zweite Gott, welcher die erfüllte Gottheit iſt. Sonach iſt die Gottheit Gott in der bloßen Potenz (potentia), im Vermögen und in der Anlage, Gott aber Derjenige, der actu, als verwirklichter Gott exiſtirt. Die bloße Potenz, das Vermögen, Gott zu ſein oder vielmehr zu werden, iſt die verborgene Finſterniß in Gott, in welcher ſich Gott ſelber noch nicht kennt, noch nicht offenbar iſt. Die Gottheit wird aber Gott durch die Offenbarung; Offenbarung Gottes aber iſt Selbſtobjectirung Gottes, oder vielmehr, das eigentliche Offenbarwerden Gottes in und für ſich ſelber vermittelt ſich durch Selbſtobjectirung. Die Selbſtobjectirung aber geſchieht durch das göttliche Sprechen. Dieſes Sprechen aber geht ſo vor ſich, daß ſich Gott als Alles ausſpricht, d. h. dadurch, daß Gott ſich als den Inhalt des Univerſums begreift, und als dieſen Inhalt, als Einheit und Allheit der Dinge ausſpricht. Dieſes Ausſprechen iſt ein Erzeugen; das Erzeugte iſt der Sohn Gottes, der Sohn Gottes aber iſt die Welt, die Welt ſomit Gott, wie er ſich ſelber offenbar iſt. Es iſt alſo nicht eine bloße Vermittlung des göttlichen Selbſtbewußtſeins vermittelſt der Welt, was hier vorgeht, ſondern Gott wird ſelbſt die Welt, die Einheit des Alls. Daher iſt Gott ohne Welt nicht Gott. Bei dieſer Entwicklung herrſcht keine Freiheit, ſondern jene Nothwendigkeit, die im Weſen Gottes ſelbſt liegt, welches ſich offenbar werden muß: daß Gott ſpricht und wirkt, muß geſchehen, er mag wollen oder nicht. Es gibt

nur Eine Idee, die Idee der Gottheit; denn es iſt nichts, was nicht Gott ſelbſt wäre. Alle Dinge ſind Gott ſelber, und: Gott iſt alle Dinge. Er iſt ihre unendliche concrete Einheit. Iſt der Sohn Gottes diejenige Form, durch welche Gott ſich ſelber und zwar als Welt offenbar iſt; ſo iſt der heilige Geiſt die Form der göttlichen Liebe, die Form jener Liebe, durch welche Gott, nachdem er alle Unterſchiede und alle Gegenſätze aufgehoben, in ſich ſelbſt vollkommen zurückkehrt, ſich ſelber liebt, denn in Allem und durch Alles liebt Gott nur ſich ſelber mit ewiger Liebe. So durch den Geiſt in ſich ſelbſt zurückgekehrt, hat Gott das Ende des eigenen Lebensproceſſes erreicht, die Gottheit iſt Gott geworden. Damit iſt die Trinität ſelbſt zu jener bloßen Form herabgeſetzt, durch welche und an welcher ſich der Proceß des göttlichen Lebens vollzieht. Damit iſt das Myſterium ſelbſt gelöst: Gott gebiert ſich aus ſich ſelber in ſich ſelber. Während aber Gott auf dieſe Weiſe ewig die Unterſchiede aus ſich heraustreibt, und eben ſo ewig in ſich als in die Einheit wieder zurücknimmt, iſt der ganze Proceß ein Spiel, welches die Gottheit mit ſich ſelber vermittelſt des ſcheinbar Endlichen ſpielt. Während aber das Endliche, der Menſch, mit dem Glauben an die Wirklichkeit des eigenen Weſens Ernſt macht, erweist ſich am Menſchen wie an der geſammten Endlichkeit nur der Widerſpruch, der Irrthum und die Unvollkommenheit. Wie aber die geglaubte Wirklichkeit des eigenen Seins der Creatur zum leeren Schein herabſinkt, weil Gott Alles iſt; eben ſo verhält es ſich auch mit dem Erkennen; denn das menſchliche Erkennen iſt nur eine Form des göttlichen Selbſterkennens: Sein Erkennen iſt mein Erkennen. Die angeſchaffene Vernünftigkeit iſt Gott ſelber. Somit begreift ſich Gott im Menſchen als Gott, und darum erkennt ſich auch der Menſch als Gott, als Sohn Gottes, und es gehört zum vollſtändigen Weſen der Offenbarung, daß ſich der Menſch als Sohn Gottes, in Chriſtus, begreife. In dieſem Begriffe beſteht die weſentliche Seligkeit. Darum wirkt der gerechte Menſch nicht nur gleich Gott, ſondern in ihm wirkt nur

Gott und zwar als Gott. Denn Gott und Menſch ſind ſubſtantiell Eins.

In großer Uebereinſtimmung mit der Eckartſchen Lehre finden wir die von Tauler [1]). Die Haupt- und Grundſätze Taulers ſind folgende: An ſich iſt nur Ein Weſen, und dieſes iſt Gott: Gott aber iſt die ſimple weisloſe Einheit, das ſchlechthin einfache Weſen, in welchem alle Mannigfaltigkeit geeint und aller Unterſchied aufgehoben iſt [2]). In dieſer abſoluten Unterſchiedsloſigkeit iſt er das wahre, ungeſchaffene Nichts [3]). Gott als das Nichts iſt die göttliche Finſterniß, die zugleich das weſentliche Licht iſt, die wilde Wüſte, wo man weder Weg noch Weiſe findet, der unausſprechliche göttliche Abgrund, die ſtille wüſte Gottheit [4]). So aber wird Gott genannt, ſofern er noch der in ſich verborgene, d. h. der noch nicht aus ſeiner Verborgenheit herausgetretene, ſomit der unbekannte Gott iſt. Aus dieſer Verborgenheit herauszutreten, ſich zu offenbaren, oder vielmehr ſich auszugießen, liegt in der göttlichen Natur ſelbſt [5]). Mit dieſem Heraustreten Gottes aus ſich ſelber ſtellt ſich aber die göttliche Trinität dar. Wie Eckart unterſcheidet Tauler zwiſchen Gott und Gottheit. Die Gottheit iſt das in ſich Verborgene, das zugleich in dieſer Verborgenheit bleiben will, daher das Unthätige. In dieſer Verborgenheit und Unthätigkeit kann aber Gott nicht verharren, er muß heraustreten, ſich offenbaren, ſich gemeinſamen, und zu dieſem Ende wirken. Wer erkennt hier die Unterſcheidung nicht von der Gottheit, wie ſie potentia, und wie ſie actu iſt. Das

1) Die Lehre Taulers hat in der neueſten Zeit eine ſehr gelungene Darſtellung durch D. C. Schmidt erfahren. Vgl. Johannes Tauler von Straßburg. Hamburg 1841.

2) Pred. auf den Mont. vor Palmſ. fol. 29. b. Zweite Pred. auf Pfingſt. fol. 65. b. Drei kurze Materien ohne Thema. fol. 164. a.

3) Pred. auf Mar. Himmelf. fol. 142. b. Erſte Pred. auf den 13. Sonntag nach Trin. fol. 103. b.

4) Pred. auf den Mont. vor Palmſ. fol. 30. a. Drei kurze Materien. B. A. fol. 164. a.

5) Pred. auf Weihn. fol. 1. b.

göttliche Wirken aber iſt ſeiner Natur nach ein Erzeugen. Als der ſo Wirkende iſt Gott der Vater. Dieſer ſpricht ſich ewig ſelber in Erkenntniß ſeiner durch das Wort aus, dieſes Ausſprechen ſeiner ſelber iſt das ewige Gebären ſeines Sohnes. Wie im Sohne der Vater ſich ſelber erkennt, ſo liebt er ſich auch im Sohne ſelber, aber auch der Sohn erkennt ſich im Vater und liebt darum den Vater. Dieſe Liebe durch wechſelſeitiges Wohlgefallen iſt der heil. Geiſt. Obſchon nun Tauler einerſeits den Perſonenunterſchied in der Trinität feſtzuhalten ſtrebt; ſo ſucht er doch auch andererſeits in ſeiner Trinitätslehre, ſofern dieſe ſeine eigene Speculation enthält, die Perſonen Sabellianiſch in bloße Eigenſchaften und Verhältniſſe der Gottheit aufzulöſen. An die Stelle des Vaters tritt ihm die wirkende Allmacht, an die Stelle des Sohnes der Verſtand, die Weisheit, und an die Stelle des Geiſtes die Liebe. Die Geburt des Sohnes iſt nicht eine Einmal geſchehene, ſondern ewig ſpricht ſich Gott aus, ewig gebiert er ſich, und ewig kehrt er in ſich ſelber zurück. Den Unterſchied alſo, den Gott ewig ſetzt, hebt er eben ſo ewig wieder auf. Das nennt Tauler, indem er ſich auf Sprüchw. 8, 30. 31. bezieht, das Spiel der Trinität [1]). Aber eben indem er die Dreieinigkeit ſo ausdeutet, weiß er ſich ſelber mehr mit dem Heidenthume, als mit dem Chriſtenthume in Uebereinſtimmung. Denn während er von Plato und dem Neuplatoniker Proklus bekennt, ſie ſeien tiefer in dieſe Wahrheiten eingedrungen, bemerkt er von den chriſtlichen Lehrern, und ſelbſt von Thomas von Aquin, ſie ſtehen zur Schande der Chriſtenheit hinter den Heiden zurück [2]). Bei dieſer Sabellianiſchen Auffaſſung der Trinitätslehre, durch welche er auch mit Abälard übereinkommt, iſt es nicht zu verwundern, wenn Tauler von der Weltſchöpfung ſo wenig ſpricht; er ſieht ſie mit Eckart als eine Entäuſſerung

---

1) Ueber die ganze Anſchauung von der Trinität vgl. Erſte Pred. auf Trin. fol. 57. b. Zweite Pred. auf Trin. fol. 59. b. Pred. auf Weihn. fol. 1. b. Erſte Pred. auf d. 5. Sonntag nach Trin. fol. 85. b. Pred. auf d. 22. Sonnt. nach Trin. fol. 129. b. Zweite Pred. v. d. Kirchw. fol. 135. a.

2) Zweite Pred. auf Johannes des Täufers Geb. fol. 140. b. Zweite Pred. auf Trin. fol. 60. a.

der Gottheit an, die da beſtimmt iſt, in die göttliche Innerlichkeit wieder zurückzutreten. Dadurch wird aber klar, welche Bedeutung jetzt noch Gott gegenüber der Creatur zukommen kann. Denn da Gott das einzig wirkliche und reale Weſen iſt, ſo iſt die Creatur nur Unweſen, Schein, Accidens. Die Bedeutung der Creatur iſt daher die des an ſich Nichtigen, dem nur in ſofern einige Geltung zukommen kann, als Gott ſelber in ihr iſt und durch ſie wirkt[1]). Alles Creatürliche geht daher in Nichts auf, und nur Gott iſt allein dasjenige, was iſt und übrig bleibt. Indem aber Alles in Nichts ſich auflöst, iſt das Nichts ſelber, in dem alles Endliche untergeht, nicht Nichts, ſondern als die ſtille Wüſte, (das Chaos) der Abgrund — iſt es die Gottheit. Daher macht der Biograph Taulers ſelbſt[2]) darauf aufmerkſam, daß die Taulerſche Speculation zum Pantheismus führen müſſe. Denn Gott iſt das Eine, in was ſich alle endlichen Weſen aufgelöst haben. Dasjenige Weſen, in welchem Zeitliches und Ewiges gleich ſehr wohnen, welches ſomit auch zwiſchen Zeit und Ewigkeit in der Mitte ſteht, iſt der Menſch[3]). Der innere Menſch iſt der ewige, der äußere der zeitliche. Der innere iſt nicht etwa blos der Idee nach ewig in Gott, ſondern als aus dem Grunde der Gottheit gekommen, als dem verborgenen Abgrund in Gott entſtiegen, iſt er derjenige, der in Ungeſchaffenheit ewig in Gott war, und darum Ein Weſen mit Gott iſt[4]). Auch dieſe Vorſtellung ſollen ſchon Plato und Proklus gehabt, und durch die Tiefe der Anſchauung ſich weit über die ſpätern Scholaſtiker geſtellt haben[5]).

---

1) Zweite Pred. auf Trin. fol. 59. b. Pred. auf Weihn. fol. 1. b. Nachfolge d. armen Lebens Jeſu S. 7. Erſte Pred. auf d. 5. Sonntag nach Trin. fol. 85. b. Drei kurze Materien fol. 164. a.

2) Schmidt a. a. O. S. 98.

3) Zweite Pred. auf d. Sonnt. nach Himmelf. fol. 18. a. Pred. a. Weihn. fol. 1. b.

4) Zweite Pred. auf d. Sonnt. nach Himmelf. Pred. auf d. 19. Sonnt. nach Trin. fol. 120. b. Zweite Pred. auf Joh. des Täuf. Geb. fol. 140. b.

5) Erſte Pred. auf Epiphan. fol. 9. a. Zweite Pred. auf d. 5. Sonnt. nach Trin. fol. 88. b. Pred. auf d. 19. Sonnt. nach Trin. fol. 120. b.

Was daher von Gott gilt, das gilt auch vom menſchlichen Geiſte; denn ſo wenig man das Weſen der Gottheit mit Namen erſchöpfen kann, eben ſo wenig vermag auch die lautere Subſtanz der Seele durch Bezeichnungen erſchöpft zu werden. Das Göttliche im Geiſte iſt das Gemüth, das Centrum und Princip des geſammten Lebens; es erkennt ſich ſelber als Gott in Gott[1]). Die Zweiheit der menſchlichen Natur iſt Bedingung und Grund eines zwieſpaltigen Begehrens im Menſchen. Der Geiſt neigt zu Gott, der Leib zum Irdiſchen. In die widerwärtige Neigung des Leibes ging der Menſch ein, und ſündigte durch das Abkehren von Gott und das Zukehren zu den Creaturen. Die Sünde hatte zur Folge den Verluſt des natürlichen Adels, welcher Adel darin beſtand, daß der Menſch ſich als göttliches Weſen erkannte, daß er ſein Ich an Gott aufgab und bei dieſem Aufgeben ſein Nichts begriff, das natürliche Nichts nämlich, die nur ſcheinbare Realität. Die Sünde vergißt dieſes Nichts, und treibt den Menſchen an, ſich als Etwas zu erkennen, ſich mit Eigenſchaft zu beſitzen[2]). Die von Gott ausgefloſſene Creatur hat aber die Beſtimmung, in ihn wieder einzufließen[3]). Die Sehnſucht nach Wiedervereinigung iſt jedoch nicht allein in der Creatur, ſondern in Gott ſelbſt, der unſer eben ſo bedarf, wie wir ſeiner, ſein ganzes Weſen, ſeine ganze Seligkeit hängt daran[4]); denn die einheitliche Natur Gottes kann die Unterſchiede und Gegenſätze nicht ertragen: darum dringt ſie ſelbſt nach Aufhebung des Zwieſpalts und des Widerſpruches. Daraus aber geht hervor, daß im Erlöſungsproceſſe von Seite Gottes Nothwendigkeit herrſcht. Wie es jedoch andrerſeits um die menſchliche Freiheit ſtehen möge, kann jener Nothwendigkeit gegenüber leicht errathen werden. Alles aber wird ſich um die Anſchauung handeln, welche Tauler von der Perſon Chriſti hat. Es würde nun offenbar gegen die

1) Pred. auf d. 11. Sonnt. nach Trin. fol. 97. b. Zweite Pred. auf Trin. fol. 59. b. Dritte Pred. auf d. 3. Sonnt. nach Trin. fol. 78. b.
2) Nachfolge d. arm. Lebens Jeſu S. 64. 65. 67. 109. 218. 345. 347. 357. Erſte Pred. auf Joh. d. Täufers Geb. fol. 137. a.
3) Nachfolg. S. 205.
4) Erſte Pred. auf d. 17. Sonnt. n. Trin. fol. 116. b.

Wahrheit ſein, wenn wir ſagen wollten, er hätte den hiſtoriſchen Chriſtus in Abrede geſtellt. Aber nicht weniger würde die Behauptung gegen die Wahrheit anſtoßen, er habe dem hiſtoriſchen Momente volle Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Der Biograph Taulers ſagt in dieſer Beziehung ſehr gut: „Dieſer (hiſtoriſche) Chriſtus erſcheint aber im Ganzen als der nach dem göttlichen Ebenbilde geſchaffene oder aus Gott hervorgegangene und von ihm nicht verſchiedene vollkommene Menſch, der Typus des mit Gott einsſeienden Menſchen, in dem ſich die Ureinheit des Geiſtes vollkommen darſtellt; darum iſt für Tauler Erlöſung gleichbedeutend mit Rückkehr in den Urſprung, Vereinigung mit Gott, und die Rechtfertigung geſchieht nur dadurch, daß wir Chriſto nachgehen. Dieß iſt ſeine Auffaſſung des Zweckes Chriſti und der Aufgabe des Menſchen, die ſich in ſeinen Predigten und beſonders in ſeiner Nachfolge des armen Lebens Jeſu überall kund gibt" [1]).

Die Form des Zurücktritts in die Gottheit iſt von der theoretiſchen Seite die Abſtraction, von der praktiſchen aber die Entſagung. Die Abſtraction iſt eine Beſeitigung aller Bilder, durch welche der Geiſt am Endlichen als dem Vielen haftet, ſo wie ein Aufheben aller Unterſchiede. Es iſt der Weg abſoluter Verneinung (via negationis), auf welchem man zur Erkenntniß des Einigen, unbekannten und ungenannten Gottes kommt [2]). Dieſer, alle Unterſchiede in Gott vernichtenden Erkenntniß entſpricht von der Willensſeite die Verzichtung auf die Creatur, die, an ſich unſtät und wandelbar, nur Schein und nur Zufall iſt [3]). Dieſe Verzichtung und Entſagung erreicht aber einen ſo hohen Grad, daß ſie, wie auch der Biograph Taulers ſich ausdrückt [4]), zur Selbſtvernichtung, zur Zerſtörung nicht nur der menſchlichen Freiheit, ſondern ſelbſt der ganzen menſchlichen Per-

---

1) Schmidt a. a. O. S. 113.

2) Nachfolg. S. 8. 9. Pr. auf Mar. Himmelf. fol. 142. b. Dritte Pred. auf d. 3. Sonnt. nach Trin. fol. 79. a.

3) Nachfolg. S. 13. 352.

4) Schmidt a. a. O. S. 117.

ſönlichkeit wird. Das menſchliche Ich, die menſchliche Natur muß als ein geſchaffenes Weſen in das Nichts verſinken, wir ſollen der Unſerheit entwerden. Die Aufgabe der Perſönlichkeit iſt aber deßwegen nothwendig, weil Gott, der allein das Weſen iſt, die Zweiheit nicht beſtehen laſſen kann [1]. Der Menſch kommt daher in ſeinen urſprünglichen Adel nur dadurch zurück, daß er erkennt, daß er ein Scheinweſen ſei, und ihm das Sein nur in der Einheit mit Gott zukomme. Dieſe Erkenntniß vom eigenen Nichtſein und vom alleinigen Sein Gottes, ſo wie das Zurücktreten in das göttliche Sein iſt beſſer als alles Wirken in der Welt und als alle Beſchaulichkeit. Durch dieſe Wendung erhält die Taulerſche Myſtik den Charakter des Buddhiſtiſchen. Die Abſtraction und Entſagung iſt auch Abſtraction und Entſagung vom eigenen freien Wirken. Daher ſpricht ſich Tauler ſo oft dahin aus, der Menſch ſoll nichts ſelber wirken, ſondern allein Gott leiden, für ſich alſo ſchlechthin paſſiv ſein. Der eigentliche und alleinige Werkmeiſter iſt Gott, der Menſch hat nur die Bedeutung eines Inſtruments [2]. Darin nun, alles eigenen Erkennens, Lebens und Wirkens ledig zu ſein, ſich rein in Gott zurückzunehmen, beſteht die weſentliche und innere Armuth, die höchſte Vollkommenheit des Geiſtes. Mit dieſer innern und weſentlichen Armuth iſt die Freiheit Eins, dieſe darum ſelbſt wiederum nichts Anderes, als das völlige Aufgeben des Ichs in Gott. Was in dieſem Aufgehen der freien Seele allein noch übrig bleibt, iſt das, worin ſie Gott gleich iſt, die Weſenheit. Aber eben dieſes Weſen iſt in ſeinem An- und Fürſichſein, in ſeiner ewigen Einheit unbeweglich und ohne Wirken [3]. Allein da Armuth eine Gleichheit Gottes iſt, Gott aber alle Dinge bewegt und ein lauter Wirken iſt, ſo beſteht die Armuth eben darin, daß die arme Seele, wie ſie mit Gott Ein Weſen, ſo auch Ein Wirken mit ihm iſt. Lauter und unbeweglich in

---

1) Erſte Pred. vom Sakram. fol. 62. a. Pred. auf Palmenabend. fol. 35. a. Zweite Pred. vom Sakram. fol. 64. b.

2) Schmidt a. a. O. S. 120.

3) Schmidt a. a. O. S. 126

ihm ſeiend, wirket ſie mit ihm alle Dinge. Allein dieſes Wirken mit Gott iſt an ſich doch nur ein Wirken Gottes; im armen Menſchen wirkt Gott alle inneren und äußeren Werke, und er wirket ſie allein. Gott allein iſt es, der in dem Menſchen denkt, liebt und will [1]). Daher ſetzt der Biograph Taulers hinzu: „Dieſe Stellen enthalten die wahre Conſequenz der Taulerſchen Lehre; von menſchlicher Perſönlichkeit und Thätigkeit kann keine Rede mehr ſein, der geſchaffene Geiſt iſt aufgegangen in dem allgemeinen einzig realen Weltgeiſte [2]).“ Iſt der Menſch recht arm, abgeſchieden und gelaſſen, ſo iſt es in ihm ſtill. In dieſer Stille ſpricht Gott ſein überweſentliches Wort, in dem alle Dinge geſchaffen ſind, in der Seele. Da aber das Wort der Sohn iſt, ſo iſt Gottes Sprechen in der Seele das Gebären ſeines Sohnes [3]). Dieſes ewige Gebären beſchreibt uns der Biograph Taulers nach Tauler alſo: „Dieſe Anſicht von der Geburt des Sohnes in der Seele iſt die Form, unter welcher die Lehre von der Wiedergeburt erſcheint, welche darin beſteht, daß der Menſch ſich als Creatur vernichte und Gott als einzigen Geiſt erkenne; es iſt nicht der Menſch, welcher hier wiedergeboren wird, ſondern Gott ſelber; Gott wird wieder erkannt als identiſch mit dem Geiſte; mit andern Worten: Gott erkennt ſich ſelber als identiſch mit ſich. Was Tauler von dem Proceß der Trinität in der Seele ſagt, hat keinen andern Sinn [4]). Noch deutlicher ſpricht er es in dem Satze aus: „„Es iſt nichts Anderes als eine Offenbarung Gottes in der Seele, da ſich Gott der Seele zeigt: und Gott iſt es, der wirkt, und das Werk, das Gott iſt, das wirkt er, und das er wirkt, das iſt er [5]).““ — So iſt nun Gott in der Seele geboren; es iſt nichts mehr an

1) Zweite Pred. von den Sakram. fol. 63. b. Dritte Pred. auf den 13. Sonnt. nach Trin. fol. 107. a.

2) Schmidt a. a. O. S. 126.

3) Zweite Pred. auf Trin. fol. 60. a. Nachfolge des armen Lebens Jeſu S. 145. 224.

4) Erſte Pred. auf den 4. Sonnt. nach Trin. fol. 82. a. Pred. auf Weihn. fol. 1. a.

5) Nachfolge S. 119.

ihm, das nicht Gott iſt. Der geſchaffene Geiſt iſt wieder in ſeine Ungeſchaffenheit gekommen, wo er „„ewig Gott in Gott [1])““ war; er iſt verſunken in die „„göttliche Finſterniß, in die Verborgenheit des göttlichen Abgrundes;““ er hat ſich ſelber darin verloren, er weiß nichts mehr von ſich, die Schranke der Perſönlichkeit iſt aufgehoben, der Menſch als Creatur iſt vernichtet, es iſt nur noch Ein Weſen; die Seele hat und iſt von Gnaden Alles, was Gott von Natur hat und iſt, ſie iſt mit Gott einförmig, ſie iſt gottförmig, vergottet, es kommt ihr eher der Name Gott als der Name Geiſt zu [2]). Könnte ſich in dieſer höchſten Ueberformung oder Vereinigung die Seele ſelber ſehen, ſie würde ſich für Gott halten; ja ſie ſoll dieß ſogar, denn Gott und ſie ſind da vollkommen weſentlich Eins [3]). Hier iſt der Geiſt wieder in ſeine urſprüngliche Gerechtigkeit und Einheit zurückgekehrt [4]); er weiß von keiner Mannigfaltigkeit, von keinem Unterſchiede mehr [5]); er iſt nicht blos Gott ähnlich, oder Gott gleich, ſondern mit Gott Eins; in der Einheit iſt weder Ungleichheit noch Gleichheit, denn dieſe beiden bezeichnen bloße Verhältniſſe, und in der abſoluten Einheit iſt kein Verhältniß mehr [6]). Deßhalb macht auch der mit Gott vereinte Geiſt in nichts einen Unterſchied mehr, Alles iſt ihm gleich, in allen Dingen meint er nur Gott, er trägt, wie Tauler häufig ſagt, alle Dinge wieder in Gott auf, ſieht ſie nur in Gott an, erkennt ſie daher in ihrem wahren Sein, und bedient ſich ihrer nicht als Creaturen, ſondern nur inſofern Gott in

---

1) Zweite Pred. v. d. hl. Kreuze. fol. 158. a.

2) Zweite Pred. auf den 5. Sonnt. nach Trin. fol. 89. a. Zweite Pred. auf Pfingſten. fol. 55. b. Erſte Pred. auf den 5. Sonnt. nach Trin. fol. 87. a.

3) Dritte Pred. auf den 3. Sonnt. nach Trin. fol. 79. b. Zweite Pred. auf den 5. Sonnt. nach Trin. fol. 89. a. Zweite Pred. auf den 15. Sonnt. nach Trin. fol. 112. b. Nachfolg. S. 239.

4) Nachfolg. S. 319.

5) Pred. auf Septuag. fol. 21. b. Erſte Pred. auf Joh. d. Täuf. Geb. fol. 139. a.

6) Erſte Pred. auf Trin. fol. 57. b.

ihnen iſt, inſofern ſie gut ſind. Uebrigens ſieht er ſich ſelber nicht mehr als geſchaffene Perſönlichkeit an; er hat nichts Eigenes mehr, er wird kenntnißlos, lieblos, werkelos, ja man kann ſogar ſagen geiſtlos, es iſt nichts mehr da als Gott, es iſt Gott, der ſich in dieſem Geiſte ſelber erkennt und ſelber liebt [1]."

Geht die Taulerſche Myſtik zu einer abſoluten Aufhebung aller Unterſchiede, aller Anderheit fort [2]), ſo wird leicht zu beſtimmen ſein, was ihr das Böſe iſt: es iſt nämlich das Bleiben in der Selbſtheit, das Verharren in der Beſonderheit, im Unterſchiede, während umgekehrt das Gute das Aufheben dieſes Unterſchiedes, die Rückkehr ins Allgemeine, in die Einheit iſt [3]). Das Aufheben der Ichheit in Gott nennt Tauler bald ein Ertrinken im grundloſen Meer der Gottheit, bald ein Verſchmelzen in dem Feuer der göttlichen Liebe, bald ein Trunkenwerden von Gott, bald ein Begrabenwerden in ihm [4]). Wie folglich „der Menſch urſprünglich Gott in Gott geweſen, ſo ſoll er wieder dahin kommen, daß er ſich als Gott wieder anſehe," begreife. Was aber, mehr als jede Erkenntniß nach Unterſchieden, zu dem vollkommenen Erkennen nach dem Weſen und zur Einheit mit Gott führt, iſt der Glaube [5]).

Der Biograph Taulers bekennt allenthalben offen den Pantheismus Taulers, und verbindet mit dieſem Bekenntniſſe das andere, wie gefährlich in ſittlicher Hinſicht ſeine Lehre von der Sündeloſigkeit des vergöttlichten Menſchen ſelbſt mitten in Sünden ſei; wie ſie mit den Vorſtellungen der ſchwärmeriſchen Brüder des freien Geiſtes übereinkomme; wie ſie, bequemer oder heuchleriſcher Frömmigkeit willkommen, zum Deckmantel eines ſündlichen Lebens gemacht werden könne [6]); wie ſie, von dem Grundſatze ausgehend, daß nur Gott allein Weſen und Wahr-

---

1) Pred. auf Matthäi. fol. 155. b. Schmidt a. a. O. S. 127—130.
2) Schmidt a. a. O. S. 131.
3) Erſte Pred. auf den 5. Sonnt. nach Trin. fol. 86. a. Schmidt a. a. O. S. 132.
4) A. a. O. S. 133. 134.
5) Nachfolge S. 326. 327.
6) Schmidt a. a. O. S. 132. 136.

Bayerische Staatsbibliothek München

heit habe, alles dagegen, was nicht Gott iſt, nur Schein und daher nicht ſei, folgerecht zu der Behauptung kommen mußte, daß des Menſchen Geiſt, weil er an ſich göttlich iſt, in Gott wieder aufgehen und ſich ſeiner eigenen Perſönlichkeit entledigen müſſe; wie ſie endlich, dieſe Grundanſicht auch auf die heil. Schrift und ihre Auslegung anwendend, alles Aeußere, ſowohl das geſchriebene Wort, als das in der Zeit geſchehene Factum, nothwendig nur für Hülle, Form, Typus von etwas Innerem hielt, ſo daß Tauler zwar äußerlich der Kirchenlehre ergeben zu ſein ſchien, während er ſie doch ſelten in ihrem eigenthümlichen, poſitiven Sinne, ſondern ſtets typiſch und allegoriſch nahm [1]). Welchen Einfluß Tauler auf Luther, der ſich auf ihn mit Vorzug beruft, und überhaupt auf die Folgezeit gehabt habe, iſt dem Kenner der Geſchichte nicht unbewußt.

Von gleichem Inhalte iſt die ſogenannte „Teutſche Theologie," deren aus Eckarts Schule hervorgegangener Verfaſſer dem Namen nach unbekannt iſt, an welcher Theologie aber ſpäter Luther nach eigenem Bekenntniß ſeine Studien wie an Sanct Auguſtin gemacht hat [2]).

Es iſt nur dieſelbe pantheiſtiſche Vorſtellung wieder, die wir bei Wykleff antreffen. Seine Haupſätze: „Alle Natur iſt Gott," und: „Jedes Weſen iſt Gott" finden ihre nähere wiſſenſchaftliche Vermittlung in der Anſchauung: „Was der Idee nach in Gott iſt, iſt Gott ſelber," oder: „die Idee iſt Gott." Die von Gott dem Begriff nach erkannte Creatur iſt Gott, weil Gott Alles iſt, was im Begriffe ſeines Geiſtes als ein Begriffenes iſt; alſo iſt jede Creatur nach ihrem intelligiblen Sein Gott [3]). Wie aus dem Syſteme Wykleffs ſich eine conſequente Prädeſtinationstheorie entwickelt habe, und wie nach ihm Gott ſelbſt einer Nothwendigkeit unterliege, haben wir anderwärts dargeſtellt, und aus dem Ganzen der Lehre begreiflich gemacht [4]).

1) A. a. O. S. 156.

2) Eine Darſtellung des Lehrinhaltes der „Teutſchen Theologie" findet ſich in der „Philoſ. d. Chriſtenth." I. S. 655—667.

3) Wycleff. de ideis c. 2. 3.

4) Vgl. unſ. Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 667—682.

Wie die Lehre Wykleffs mit derjenigen, die in der „Teutſchen Theologie" und den verwandten Syſtemen enthalten war, auf Huß, von dieſem aber auf die Reformatoren übergegangen ſei, um im Praktiſchen als Lehre von der abſoluten Prädeſtination, von der Unfreiheit des Menſchen, von der Nothwendigkeit der Sünde durch Gott u. dgl. ſich geltend zu machen, iſt gleichfalls Stoff einer andern hiſtoriſchen Darſtellung geweſen, auf welche wir zurückverweiſen [1]).

Nachdem der Pantheismus in der Reformation auf praktiſche Weiſe ſich ausgeboren, kehrte er zu ſeinem ſpeculativen Selbſtbegriffe wieder zurück. Indem wir auch mit Rückſicht auf dieſen Punkt an eine frühere hiſtoriſche Darſtellung zurückverweiſen [2]), gehen wir in unſerer jetzigen Erörterung zu Giordano Bruno über.

Es war ſchon früher nichts Unbekanntes, iſt aber beſonders in neuerer Zeit wieder hervorgehoben worden, daß ſich die pantheiſtiſche Lehre des Giordano Bruno über das göttliche und natürliche Princip der Dinge an gewiſſe Platoniſche und Neuplatoniſche Vorſtellungen und Ideen vom Einen — *το ἑν* —, vom Seyenden — *ὀν* —, vom Guten — *ἀγαθον* —, vom Geiſt — *νους*, und von der Weltſeele — *ψυχη των ὁλων, του παντος*, angeſchloſſen habe [3]), wenn er ſchon andrerſeits in vielerlei Hinſicht gegen Plato feindlich aufgetreten iſt, ſo wie nicht weniger gegen Ariſtoteles.

So ſehr auch ein Syſtem nach allen ſeinen Theilen aus dem Einen Gedanken erklärt werden muß, der ihm als höhere Einheit zu Grunde liegt; ſo zweckdienlich muß es doch in anderer Beziehung erachtet werden, jene urſprüngliche Anſchauung zu gewinnen, von welcher der Urheber eines Lehrgebäudes zuerſt ausgegangen iſt. Bei Bruno war dieß die Anſchauung

1) Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 682—713.

2) Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 711 ff.

3) Dieß bemerkt auch Adolph Wagner in der introduzione zu opere di Giordano Bruno Nolano, Vol. I. p. XXI. Gut nachgewieſen iſt es aber von C. H. Weiße, Prof. zu Leipzig, in ſeiner Schrift: Die Idee der Gottheit, S. 116—121.

der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit des räumlichen Universums, eine Anſchauung, die durch die Entdeckungen des Copernicus herbeigeführt worden iſt [2]). Die Schönheit, Fülle und Herrlichkeit der Welt kann nach ihm nur angeſehen werden als die unendliche Wirkung einer unendlichen Urſache, als die Erſcheinung eines unendlich Lebendigen, welches Gott iſt [1]). Wie zwar vielleicht Bruno wohl geſucht habe, Gott von der Weltſeele zu unterſcheiden, wie es ihm aber durchaus nicht gelungen ſey, dieß durchzuführen, indem er auf Gott ſchlechthin bezieht, was er von der Weltſeele ausſagt, wird aus dem Nachſtehenden erhellen.

Nach dieſen einleitenden Bemerkungen, die uns den Ausgangspunkt der Bruno'ſchen Speculation erkennen laſſen, ſuchen wir die andere Aufgabe zu löſen, jenen Einen Gedanken zu finden, durch den das ganze Syſtem getragen wird. Es iſt dieß kein anderer Gedanke, als der Gedanke von der Einheit. Bruno erkennt es als ein unaufhörliches Streben des menſchlichen Verſtandes, Einheit zu ergründen, und er bemerkt weiter, daß er in dieſem Streben nicht nachlaſſe, bis er entweder dieſe Ein-

1) So faßt es auch Buhle in ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie, II. Bd. S. 795—831, und C. H. Weiße a. a. O. S. 117. Bruno trat als Vertheidiger des Copernicaniſchen Syſtems auf, und zwar in zwei Werken: de l' infinito, universo e mondi, in Vol. II. ed. Wagner, p. 1—104; und 2) La cena de le ceneri in Vol. I. p. 113—200.

2) Jo dico l' universo tutto infinito, per che non ha margine, termine, nè superficie; dico, l' universo non essere totalmente infinito, per che ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Jo dico dio tutto infinito, per che da sè esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico dio totalmente infinito, per che tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario de l' infinita de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti, se pur, riferendosi a l' infinito, possono esser chiamate parti, che noi possiamo comprendere in quello. De l'infinit. univers. e mond. Vol. II. p. 25.

heit in den Dingen, oder wenigſtens für ſeine Vorſtellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden habe[1]. Die rechte Bedeutung dieſes Satzes kann jedoch erſt im Syſteme ſelbſt erkannt werden, welches in den Dialogen über die Urſache, das Princip und das Eine ſo ziemlich ſeinen Hauptſeiten nach dargeſtellt iſt, wenigſtens was das metaphyſiſche Moment betrifft, um welches es bei uns ſich beſonders handelt.

Bruno geht von dem Grundſatze aus, daß Alles, was nicht ſelbſt erſtes Princip und erſte Urſache ſei, ein Princip und eine Urſache haben müſſe. Wie aber ſpäter Spinoza von ſeiner göttlichen Subſtanz behauptete, ſie könne nicht eigentlich ergründet werden, ſo denkt auch Bruno von der erſten Urſache und vom erſten Princip[2]. Unter Princip verſteht er den innern Grund eines Dinges, die Quelle ſeines möglichen Daſeins. Dieſes Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Weſen. Die Urſache iſt der äußerliche Grund eines Dinges, die Quelle ſeines wirklichen, gegenwärtigen Daſeyns. Sie iſt auſſer der Wirkung und beſtimmt das äuſſerliche Daſein der Dinge, zu welchen ſie ſich verhält, wie das Mittel zum Zweck, das Werkzeug zum Zweck[3]. Die Urſache erſcheint ihm als eine

1) Dieß iſt deutlich ausgeſprochen in dem Werke: De la Causa, principio et uno; in Vol. I. p. 201—292, beſonders in dialogo quinto p. 280—292. Fr. H. Jacobi hat aus dieſen Dialogen einen vortrefflichen Auszug gemacht, auf welchen bei unſerer Darſtellung die volleſte Rückſicht genommen iſt. Vgl. Jacobi's Werke IV. Bd. Zweite Abtheilung. S. 1—46. Bei Bruno ſelbſt beginnt die eigentliche Darſtellung erſt mit dem dialogo secondo. p. 232. An einem andern Orte haben wir den von Jacobi unabhängigen Verſuch gemacht, die Lehre Bruno's mit Rückſicht auf Schelling darzuſtellen. Siehe unſere Abhandlung: Ueber die Philoſophie der Offenbarung von Schelling, mitgetheilt in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie, VIII. Bd. 2. Heft. S. 247—416. Die darin enthaltene Darſtellung von Bruno S. 352—363. Eine weitere Darſtellung findet ſich in der Philoſ. des Chriſtenth. I. S. 102—108.

2) Dial. second. p. 234. vgl. dial. quarto p. 275.

3) Credo, che vogliate, che principio sia quello, che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa, e rimane ne l' effetto, come

dreifache: als eine erſte wirkende Urſache, als eine formale, die mit ihr unzertrennlich verknüpft iſt, und als eine Endurſache, welche die wirkende in Bewegung ſetzt [1]). Die wirkende Urſache iſt der allgemeine Verſtand, die erſte und vornehmſte Kraft der Weltſeele, die zugleich die allgemeine Form des Weltalls iſt [2]). Von dieſer Kraft läßt Bruno Alles erfüllt ſein; ſie erleuchtet das Univerſum, lehrt die Natur ihre Werke verrichten und iſt für die Hervorbringung der Dinge in der Natur das, was die Denkkraft im Menſchen zur Hervorbringung der Begriffe iſt. Der allgemeine Verſtand iſt der innerliche Künſtler, der von Innen die Materie bildet und geſtaltet, und als der Allgegenwärtige unaufhörlich in Allem Alles wirkt [3]). Der Verſtand iſt dreifach: der göttliche, der Alles iſt; der Verſtand des Weltalls, der Alles hervorbringt, und der Verſtand der einzelnen Dinge, in welchem Alles hervorgebracht wird [4]). Die Urſache muß als eine zweifache angeſehen werden, als eine äußere und eine innere. Aeußerlich iſt ſie, weil ſie als bewirkende Urſache nicht zu den hervorgebrachten und zuſammengeſetzten Dingen gehört, ſondern außer ihnen iſt; innerlich wird ſie genannt, weil ſie nur von Innen thätig iſt [5]).

---

dicono la materia e forma, che rimagnono nel composto, o pur gli elementi, da i quali la cosa viene a comporsi, e ne' quali va a risolversi. Causa chiami quella, che concorre a la produzione de le cose esteriormente, et ha l' essere fuor de la composizione, come è l'efficiente et il fine, al quale e ordinata la cosa prodotta. p. 235.

1) Ibid. p. 235.

2) Or quanto a la causa effettrice, dico l'efficiente fisico universale essere l' intelletto universale, ch' è la prima e principal facultà de l' anima del mondo, la qual è forma universale di quello. Ibid. p. 235.

3) P. 235. 236.

4) Son tre sorte d' intelletto: il divino, ch' è tutto; questo mundano, che fa tutto; gli altri particolari, che si fanno tutto. Ibid. p. 236. 237.

5) Ibid. p. 237.

Mit der wirkenden Urſache wurde, wie wir geſehen haben, von Bruno die formale als verknüpft gedacht. Dieſe aber kann von dem idealen Grunde der Endurſache nicht getrennt werden, weil jeder verſtändigen Handlung eine Abſicht zu Grunde liegt, ein Etwas, das erreicht werden ſoll. Dieſes Etwas iſt die Form derjenigen Sache, die zu Stande kommen ſoll. In jenem allgemeinen Verſtande ſind die Dinge nach dem formalen Grunde ſchon früher vorhanden. Der Zweck der Endurſache iſt die Vollkommenheit des Univerſums, die darin beſteht, daß in den mannigfaltigen Theilen der Materie alle möglichen Formen zum Daſeyn gelangen [1]). Form und wirkende Urſache fallen daher aber auch zuſammen, und ſind nicht zwei verſchiedene Dinge, ſondern identiſch, wie denn Bruno überhaupt darauf hinausgeht, die Identität der wirkenden, formellen und idealen Urſache darzuthun, ſo daß die Weltſeele, Ein und daſſelbe Weſen, zugleich innerlicher und äußerlicher Grund, Princip und Urſache iſt. Die Weltſeele, ſo fern ſie das Univerſum durchſtrömt, und nur Ein Leben und Eine allgemeine Form iſt, kann als innerlicher, formaler Theil des Weltalls betrachtet werden. In ſo fern ſie aber zugleich alle andern Formen beſtimmt und ordnet, iſt ſie nicht ein Theil, ſondern Urſache [2]). Das bildende Element iſt immer der Geiſt, denn nur der Geiſt allein kann bilden. Deßwegen iſt auch kein Ding ſo gering, daß nicht der Geiſt in ihm wohnte. Geiſt, Seele und Leben findet ſich in allen Dingen, und gerade deßwegen muß der Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſein. Aus demſelben Grunde kann auch nichts untergehen, nicht die Dinge, nicht die Subſtanzen, ſondern nur die äußerlichen Formen ſind dem Wechſel und dem Untergange geweiht [3]).

Im dritten Dialog kommt Bruno auf das materielle Princip, zuerſt überhaupt, und dann wie es als Potenz erſcheint [4]). Er nimmt zwei Arten der Subſtanz an, wovon die eine Form,

---

1) Ibid. p. 237.

2) Ibid. p. 237. 238.

3) Ibid. p. 238—243.

4) De la causa, principio et uno, dialogo terzo. p. 247—265.

die andere *Materie* iſt. Denn ſo wie es eine höchſte Kraft gibt, aus der das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt, ſo muß es auch ein Subject geben, das eben ſo viel *leiden*, als jenes wirken kann [1]. Die Natur wirkt ſtets aus dem Mittelpunkte ihres Gegenſtandes, einer ſchlechthin *formloſen Materie*. Wie ſich aber die Form der Kunſt zur Materie der Kunſt verhält, eben ſo verhält ſich auch die Form der Natur zur Materie der Natur. Immerwährende Verwandlungen gehen vor, und doch bleibt Etwas, was ſich zwar in alle erſcheinenden Dinge verwandeln läßt, was aber doch ſtets Ein und Daſſelbe iſt. Wie daher alle *natürlichen* Formen aus der Materie hervorgehen, ſo kehren ſie auch in dieſelbe zurück. So kam es daher auch, daß man die *Materie* zu einem *nothwendigen, ewigen* und *göttlichen Princip* machte. In dieſen Irrthum geräth man, wenn man nur eine zufällige *Form* annimmt, und nicht jene nothwendige, ewige und erſte, welche die Quelle und die Form aller Formen iſt, und die das Leben und die Seele der Welt genannt werden muß.

Nun entſteht aber die Frage, wie jene *erſte allgemeine Form* und jene *erſte allgemeine Materie* — *verſchieden* und dennoch nur *Ein Weſen* ſeien. Um dieſes Räthſel zu löſen, betrachtet Bruno das Princip, welches Materie heißt, von einer zweifachen Seite, zuerſt als *Potenz* und dann als *Subject*. Als Potenz betrachtet fallen alle möglichen Weſen unter ihren Begriff, und in dieſem Sinne haben die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker u. A. ſie eben ſo zu den überſinnlichen als zu den ſinnlichen Dingen gerechnet [2]. Bruno aber ſucht einen

1) Ma dopo aver piu maturamente considerato, avendo risguardo a piu cose, troviamo, ch' è necessario conoscere ne la natura doi geni di substanza; l'uno, ch' è forma; e l'altro, ch' è materia. Per ch' è necessario, che sia un' atto sustanzialissimo, nel qual è la potenza attiva di tutto, et ancora una potenza et un soggetto, nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto. p. 251. vgl. das Uebrige bis 260.

2) P. 260.

höhern Begriff zu gewinnen. Zu dieſem Ende trennt er den paſſiven Modus des Vermögens, der Potenz, nicht von dem activen, die ſich, weil ſie ohne einander nicht ſein können, gegenſeitig vorausſetzen. Wenn von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen da war, ſo mußte auch ein Vermögen da ſein, bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden. Und ſo läßt ſich der Begriff der Materie als eines paſſiven Weſens mit dem Begriff des höchſten, übernatürlichen Princips vereinigen. Die vollkommene Möglichkeit des Daſeins der Dinge kann ihrem wirklichen Daſein nicht vorhergehen, und eben ſo wenig nach demſelben überbleiben, und wenn eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu ſein, ohne wirkliches Daſein angenommen wird, ſo müßte auch angenommen werden, die Dinge erſchaffen ſich ſelbſt, und ſeien da, ehe ſie ſind [1].

Und nun eilt Bruno mit ſchnellen Schritten zur Darſtellung ſeines Princips. Das erſte und vollkommenſte Princip faſſet alles Daſein in ſich, es kann Alles ſein und iſt Alles. Könnte es nicht Alles ſein, ſo wäre es auch nicht Alles. Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Was aber Alles iſt, was es ſein kann, das iſt nur ein Einziges, das in ſeinem Sein alles andere Sein begreift. Jedes Vermögen iſt eine Handlung, die, im Princip eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips ſelbſt iſt, das in den Dingen entwickelt und vervielfältigt erſcheint [2].

So iſt auch das Univerſum, die unerzeugte Natur, was es ſein kann, in der That und auf Einmal, denn es faßt alle Materie nebſt der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich. Dennoch aber iſt es nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und daſſelbe ſind. Dieſes ſchlechthin thätige Vermögen zu begreifen, iſt aber unſerm Verſtande unmöglich; die Erkenntniß, die wir von ihm haben, iſt nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes,

1) P. 260 sqq.
2) Ibid. p. 261.

die aber bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, ſchlechthin Einzigen, keine Anwendung findet [1]).

Der vierte Dialog [2]) handelt von dem materiellen Princip, als Subject betrachtet. Als Vorausſetzung wird ausgeſprochen, daß der Subſtanz nach Alles Eins ſei [3]). So wie das Beſtehen der Dinge auf ein Princip des Beſtehens hinführt, ſo leitet auch die Verſchiedenheit der Dinge nothwendig auf ein einfaches Grundweſen, in dem die Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden. Mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher die ſinnlichen Dinge zuſammen ein Subject des Sinnlichen vorausſetzen, mit derſelben ſetzen die intelligiblen ein Subject des Intelligiblen voraus. Beide zugleich aber fordern wieder eben ſo nothwendig einen Grund, der ihnen gemeinſam iſt, weil jedes Weſen aus einem Daſein hervorgeht, jenes Weſen allein ausgenommen, deſſen Wirklichkeit in ſeinem Weſen ſchon begriffen iſt. Um aber die Subſtanzen mit der Materie verbinden zu können, nimmt Bruno eine Materie an, die, an ſich betrachtet, ſchlechthin einfach und untheilbar iſt, und als ſolche den körperlichen und unkörperlichen Dingen zu Grunde liegt. Um aber dieſen als Grundlage dienen und eine Menge von Formen einſchließen zu können, muß ſie zugleich ein mannigfaltiges Weſen ſein, welche Mannigfaltigkeit mit der Einfachheit nicht im Widerſpruche ſteht. Sie iſt Alles, was ſein kann, in der That und auf Einmal; weil ſie aber Alles iſt, kann ſie nichts Beſonderes ſein. So nimmt ſie alſo im höchſten Verſtande alle Formen an, ohne daß ſie durch irgend eine dargeſtellt würde [4]).

Wenn wir uns nun zum Begriffe des höchſten Weſens ſelbſt nicht erheben könnnen, ſo vermögen wir doch, einzuſehen, daß es die Seele der Welt ſei, die Alles vermag, Alles wirkt, und Alles in Allem iſt, und daß die unendliche Menge der Dinge in ihr und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Ein-

1) P. 261—265.
2) Vgl. p. 265—279.
3) P. 268.
4) P. 268—273. 274.

heit zu erkennen, iſt der Zweck aller Philoſophie und aller Betrachtung[1]).

Der fünfte und letzte Dialog enthält eine ſehr begeiſterte Darſtellung des Einen[2]). Das Univerſum iſt Eins, unendlich, unbeweglich. Es gibt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Weſen. Eins das Größte und Beſte, zu deſſen Weſen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende noch Grenze, noch irgend eine Beſtimmung zu haben. Es iſt alſo unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden iſt. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daſein ſein eigenes Daſein iſt. Es kann nicht untergehen, weil nichts iſt, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachſen noch abnehmen, weil ſich das Unendliche, zu dem keine Verhältniſſe paſſen, ſo wenig vermindern als vermehren läßt. Es iſt keinem Wechſel unterworfen; weder von Außen, da ihm nichts äußerlich iſt; noch von Innen, weil es Alles, was es ſein kann, zugleich und auf Einmal iſt. Seine Harmonie iſt eine ewige Harmonie und die Einheit ſelbſt. Es iſt nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat noch haben kann. Es iſt nicht Form, und ertheilt keine Form oder Geſtalt, weil es ſelbſt Jedes und das Geſammte, Eins und Alles iſt. Es kann weder gemeſſen, noch zum Maaß genommen werden; es faßt und umfaßt ſich ſelbſt nicht, weil es nicht größer iſt als es ſelbſt. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner iſt als es ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht, und kann nicht

1) Giudicate voi! Possete quindi montar al concetto, non dico del summo et ottimo principio escluso de la nostra consideratione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto, e potenza di tutto, et e tutta in tutto; onde al fine, dato, che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, et il conoscere questa unita è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne' suoi termini la piu alta contemplazione che ascende sopra' la natura, la qualé a chi non crede, è impossibile e nulla. P. 275. Vgl. das Folgende bis p. 279.

2) P. 280—292.

verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, ſondern Eins und daſſelbe iſt. Da es Eins und daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Sein und ein anderes Sein; und weil es nicht ein Sein und ein anderes Sein hat, ſo hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es iſt auf gleiche Weiſe das Geſammte und ein Jedes, Alles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſei der Mittelpunkt eines jeden Weſens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eins Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſein, ſondern nur eine andere Art des Daſeins. Sie ſind, aber ſie ſind nicht Alles, was ſein kann, in der That und zugleich. Alle gehören zu Einem Daſein, nur nicht auf dieſelbe Weiſe. Das Univerſum aber begreift nicht allein alles Daſein, ſondern auch alle Weiſen des Daſeins in ſich; es iſt Alles, was ſein kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine ſchlechthin einfache Weiſe. Alles iſt Eitelkeit außer dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen, ſeine Subſtanz iſt die Einzige Subſtanz; alles außer ihm iſt Nichts [1]). Wie die menſchliche Seele, untheilbar und nur Ein Weſen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig iſt, indem ſie zugleich das Ganze deſſelben zuſammenhält, trägt und bewegt; ſo iſt auch das Weſen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile deſſelben angeſehen werden, gegenwärtig; ſo daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Subſtanz

1) P. 280—283. Ich habe mich hier vielfach ſowohl an den Auszug als an die Ueberſetzung des Jacobi gehalten, wovon keines verbeſſert werden kann.

nach nur Eins iſt. Dieſe nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare [1]).

Dieſe Beziehung auf Parmenides iſt bei Bruno wichtig, denn ſie beweiſt für den oben von uns ausgeſprochenen Satz, daß der logiſche Pantheismus ſich durch alle pantheiſtiſchen Syſteme hindurchziehe. Mehr noch geht dies hervor aus dem Verhältniſſe, das Bruno zwiſchen dem Princip, von dem er ſpricht, und zwiſchen dem logiſchen Begriff ſetzt. Wie wir durch das Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen die Einheit des Begriffes erzeugen, ſo erzeugt das erſte Princip, indem es ſeine Einheit entwickelt, die Vielheit der Weſen. Wie daher unſer Aufſteigen zu dem erſten Princip iſt, ſo iſt ſein Herniederſteigen zu uns. Wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender Gegenſtände, nur Ein Princip der Erkenntniß iſt; ſo iſt auch das Princip verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge nur Ein Princip des Daſeins [2]). Damit iſt

1) P. 283. 284. Onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile, sc. l' universo, secondo la sustanza. Vgl. p. 264, wo geſagt wird: Onde non fia difficile o grave d' accettar al fine, che il (l'universo) tutto secondo la sustanza è uno, come forse intese Parmenide.

2) Prima dunque voglio, che notiate, essere una e medesima scala, per la quale la natura discende a la produzion de le cose, e l' intelletto ascende a la cognizion di quelle, e che l'uno e l'altra da l'unità procede a l'unità, passando per la moltitudine di mezzi. p. 285. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprehende il tutto; la divina mente, e la unità assoluta senza specie alcuna è ella medesimo lo che intende, e lo ch' è inteso. Cosi dunque, montando noi a la perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine, come, discendendosi a la produzione de le cose, si va esplicando l'unità. Il discenso è da uno ente ad infiniti individui, e specie innumerabili; lo ascenso è da questi a quello. Per conchiudere dunque questa seconda consideratione, dico, que quando aspiriamo, e ne forziamo al principio e sustanza de le cose, facciamo progresso verso l' indivisibilità, e giammai credemo esser gionti al primo ente et universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quell' uno individuo, in cui tutto si comprende; tra tanto non piu credemo comprendere di sustanza e d'

aber genugſam ausgeſprochen, daß Bruno in dem tiefſten Grunde ſeiner Lehre den logiſchen Begriff als die Seele derſelben gehabt habe, und um ſo mehr, da er das Verhältniß der erſten Urſache, welche das Princip der Einheit iſt, zu den Dingen ſelbſt nicht anders erklären kann, als aus dem Verhältniſſe des Begriffes zu ſeinen untergeordneten Begriffen. Offenbar iſt aber der Pantheismus des Bruno nicht der logiſche ſelbſt, ſondern der dynamiſche. Allein dieſer ruht endlich doch, wie jede Form des Pantheismus, auf dem logiſchen, welcher den Grundgedanken zu allen Arten enthält.

Nun aber die Frage: Hat Bruno Gott mit der Welt ſchlechthin identificirt? Wir dürfen dieß wohl geradezu behaupten. Zwar iſt anzuerkennen, daß er immerwährend den Satz wiederholt, wir vermögen das höchſte Weſen nicht zu begreifen, unter welchem auch nur das erſte Princip, die erſte Urſache, die Weltſeele verſtanden ſein kann, und auch meiſtens verſtanden iſt; eben ſo möchte für Bruno beſonders noch ſprechen, daß er mehrmals andeutet, die Lebendigkeit der Welt, die Beſeelung derſelben, oder mit Einem Worte, die Weltſeele ſei von der Gottheit verſchieden, ſo daß wir dieſe Weltſeele als Gott untergeordnet denken müßten. Für eine Verſchiedenheit Gottes von der Welt könnte endlich ferner ſprechen die Art und Weiſe, wie er die Idee des göttlichen Verſtandes vor der Natur und dem Univerſum vorhergehen läßt [1]). Allein dieſe Unterſcheidung iſt ohne Kraft; denn, wenn es darauf ankommen ſoll, die Verſchiedenheit feſtzuhalten, ſo verſchwindet ſie uns unter den Händen; Gott, der bei ihm als der perſönliche nie zur Erſcheinung kommt, zieht ſich, wenn er auch von der Welt als verſchieden gedacht werden ſollte, ſo ins Dunkle, und zugleich ins Ferne und Ungewiſſe zurück, daß er für uns gar nicht da iſt, und das erſte Princip, die Weltſeele, tritt

---

essenza, che sappiamo comprendere d'indivisibilità. p. 287. Or onde credi, che ciò sia, se non da quel, che cosi uno è il principio de l'essere, come uno è il principio di concepere l'uno e l'altro soggetto, e che cosi li contrarj son circa un soggetto, come sono appresi da uno e medesimo senso? p. 291.

1) De triginta idearum conceptibus. Concept. XXII.

ſo hervor, daß neben ihr Gott keinen Platz mehr hat. Denn wenn auch von dem Urverſtande geſagt wird, er ſei Licht, Leben, Geiſt und Einheit; ſo wird doch gleich wieder hinzugeſetzt: in ihm ſeien alle Gattungen, Vollkommenheiten, Wahrheiten, Zahlen und Grade der Dinge[1]), womit Gott zur lebendigen Hypoſtaſe der Coincidenz der Gegenſätze herabgeſetzt wird[2]). Und dieß iſt nicht genug, ſondern das höchſte Gut, die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit wird nur in jene Einheit, welche das Ganze umfaßt[3]), geſetzt, und Bruno ſcheut ſich nicht, am Schluſſe ſeines Werkes über die erſte Urſache, das Princip und das Eine, Alles, was Odem hat, aufzufordern, ſich zu erheben zum Preiſe des hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preiſe des unendlichen Weſens, welches Urſache, Princip, Eins und Alles iſt[4]).

Der geſchichtliche Weg führt uns jetzt zu Jacob Böhme. Dieſer merkwürdige Theoſoph betrachtete Gott als die ewige Einheit[5]), dieſe aber als reine Einheit in dem Sinne, wie ſie iſt eine eitel Lauterkeit, ohne Eigenſchaft. Dieſe Einheit fließt ſofort aus ſich ſelber und führt ſich mit dem Ausfluſſe in das Wollen und in die Bewegung ein[6]). Die der Einheit zugeſchriebene eitle Lauterkeit iſt die durchgängige Unterſchiedsloſigkeit in Gott, hinſichtlich welcher Jacob Böhme von Gott ſagt, er ſei das Nichts, mit der Beſtimmung jedoch, daß das Nichts — Alles ſei, denn in ihm liegt der Potenz nach die ganze Welt. Das Nichts iſt daher nur das noch nicht Unterſchiedene, und das durch

---

1) Ibid. concept. XIII.

2) De la causa, principio et uno. p. 286.

3) Il sommo bene, il sommo appetibile, la somma perfezione, la somma beatitudine consiste ne l'unità, che complia tutto. Ibid. p. 292.

4) Lodate sieno li dei, e magnificata da tutti viventi la infinita, semplicissima, unissima, altissima et assolutissima causa, principio et uno! p. 292.

5) Die Darſtellung ſeines Syſtems in unſ. Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 726–740.

6) Theoſoph. Fragen. I. Frage.

Unterſcheidung noch nicht Beſtimmte, d. h. nicht Dieſes oder Jenes. Gott iſt alſo Nichts, weil er Alles iſt [1]). Als dieſes nun, als Nichts und Alles, ſich zu offenbaren, dazu iſt in Gott eine Begierde. Er will das, was in ihm das Nichts iſt, in die Geſtaltung, d. h. in das beſtimmte Etwas einführen. Dieſes Sich-einführen aus der Unbeſtimmtheit in die Beſtimmtheit iſt das Sich-offenbaren der Gottheit [2]). In dem Nichts, in dem chaotiſchen Zuſtande des uranfänglichen göttlichen Seins iſt der Wille zur Offenbarung [3]). Aber eben dieſer Wille iſt gleich die Sucht nach Etwas, die Begierde, „aus Einem in Viel" überzugehen [4]). Iſt Gott Alles, ſo kann er bei ſeiner Offenbarung nichts Anderes im Auge haben, als ſich ſelber: Er iſt das Subject und Er iſt das Object. Der ganze Proceß daher, der aus jener obengenannten Bewegung entſteht, iſt nur der Proceß der göttlichen Selbſtobjectivirung, der Proceß nämlich, durch welchen Gott dadurch als Alles ſich offenbart, daß er Alles wird, daß er aus Einheit eingeht in die Vielheit, und aus der Vielheit ſich wieder zurücknimmt in die Einheit. Die weſentliche Form der göttlichen Selbſtobjectivirung in dieſem pantheiſtiſchen Sinne iſt die Dreieinigkeit. „Er (Gott) will und thut in ſich ſelber immerdar nur Ein Ding, als: Er gebieret ſich im Vater, Sohn, heiligen Geiſt, in die Weisheit ſeiner Offenbarung; ſonſt will der Einige, unergründliche Gott in ſich ſelber nichts; er kann auch in ſich ſelber nichts mehr wollen, als nur ſich ſelber wollen; denn was er je von Ewigkeit gewollet hat, das iſt er ſelber [5])." „Er iſt der Ungrund und Grund

1) Gnadenwahl c. 1. n. 3. 4. Signat. c. 3. n. 1—4. c. 6. n. 8. c. 8. n. 45—49. Apolog. gegen Stiefel §. 98—100. 144. 145. 517. 518. Theoſ. Frag. Fr. 2. n. 12. 13. Myster. Magn. c. 24. n. 26. 27. Apolog. gegen Tilk 1, 491. Epiſteln 7, 34.

2) Myster. Magn. c. 1. 3. Apologie gegen Stiefel 145. Von ſechs Punkten III, 18.

3) Apolog. g. Stief. 145.

4) Myſter. Magn. c. 1. Von 6 Punkten III. 18.

5) Gnadenwahl c. 2. n. 1—4.

aller Weſen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte iſt. Er iſt der Creatur in ihrem Vermögen ein *Nichts*, und iſt doch durch *Alles*. Die Natur und Creatur iſt *ſein Etwas*, damit er ſich ſichtbar, empfindlich und findlich macht, beides nach der Zeit und Ewigkeit [1])." „In Gott ſind alle Weſen nur Ein Weſen, als ein ewig Ein, das ewige, einige Gute: welches ewige Eine ihm (ſelber) ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat ſich daſſelbe aus ſich ſelber ausgehaucht, ſo daß eine Vielheit und Schiedlichkeit urſtände, welche Schiedlichkeit ſich in eigenen Willen eingeführt hat, und in Eigenſchaften; die Eigenſchaften aber in Begierde, und die Begierde in Weſen [2])." Was nun aber das *trinitariſche* Verhältniß näher angeht, ſo iſt der *Vater* der *Ungrund*, auch *Urgrund*, die ewige Tiefe des Alls, in der Alles noch ungeſchieden iſt, und alle Gegenſätze noch unausein-andergegangen liegen. So angeſehen iſt der Vater das *Nichts*, mit der Neigung jedoch, in die Beſtimmtheit hervorzutreten und *Etwas* zu ſein. Faßt ſich nun der Urwille wirklich in *Etwas*, ſo iſt dieſes Etwas, d. h. die Beſtimmtheit des Weſens, das Weſen als ein ausgeſtaltetes, der *eingeborene Sohn Gottes*. Was aber den gefaßten Sohn oder das Ens aus ſich ſelber in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes einführt, d. h. das, durch was ſich Gott der Vater, als das Nichts, in dem Sohne, als dem Etwas, findet, und die wirkliche Identität von Vater und Sohn, d. h. von Nichts und Etwas, erkennt und ausſpricht, iſt der Geiſt [3]). Das an ſich Einige göttliche Weſen ſcheidet ſich in *zwei Principien*, in *Licht* und *Finſterniß*, in *Gut* und *Bös*, in *Liebe* und *Zorn* [4]). Daher hat ein jedes Weſen mit der *Poſition* auch die *Negation*, mit dem *Ja* auch das *Nein* an ſich [5]); und zwar iſt Beides nicht aus- oder neben einander, ſondern *inein-*

1) Theoſoph. Sendſchreiben 47, 34.

2) Theoſoph. Sendſchr. 47, 4.

3) Gnadenwahl c. 1. n. 6. Myster. Magn. c. 7. n. 5—9. 11.

4) Von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen 16, 11. Theoſoph. Fragen. Fr. III. u. IV.

5) Theoſoph. Fragen. III. Fr. n. 2.

ander [1]). Damit aber Offenbarung ſei, gehen die beiden Principien auseinander, denn alles Verſtändniß ruhet auf der Unterſcheidung [2]). Will daher Gott zum eigenen Bewußtſein kommen, ſo muß er dieſe beiden Principien gleichſam aus ſich herausſetzen, um ſich in denſelben wie in einem Spiegelbilde anzuſchauen. So entſteht die göttliche Imagination, die den Begriff der Idea gibt [3]), durch welche ſich Gott in allen Weſen und Dingen nur ſelber ſieht. Die Welt iſt daher aus ſeiner Subſtanz, und iſt ſeine Subſtanz ſelbſt. „Da nun Gott dieſe Welt ſambt allem hat erſchaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus er es machete, als ſein eigen Weſen, aus ſich ſelbſt [4]).“ Aus Allem aber folgt in Abſicht auf das Erkennen, „daß wir ſelber nichts von Gott wiſſen, ſondern er ſelber unſer Wiſſen und Sehen iſt [5]).“ Was endlich Chriſtus angeht, ſo wird er ſtets dem innern Menſchen gleichgeſetzt [6]).

Von Jacob Böhme gehen wir zu Spinoza über. Ohne das Syſtem dieſes Mannes auf eine umſtändliche Weiſe geſchichtlich erklären zu wollen [7]), iſt es doch unſere Abſicht, wenigſtens ſo viel aus der Geſchichte der Philoſophie hier aufzunehmen, als nothwendig iſt, ein altes Mißverſtändniß zu heben, als habe ſich nämlich die Spinoziſtiſche Lehre geradezu aus der des Carteſius entwickelt. Das wird von uns nicht in Abrede geſtellt, daß Carteſius vielen Einfluß auf Spinoza übte; allein es bedarf nur einigermaßen der Bekanntſchaft mit den Syſtemen beider Philoſophen, um ſogleich zu erkennen, daß Spinoza auf Carteſius meiſtens nur Rückſicht nimmt, um ihn entweder zu widerlegen, oder ſeine Sätze weſentlich umzuſtellen, wenn wir auch nicht

1) A. a. O. n. 3.

2) A. a. O. n. 4.

3) Menſchwerdung Chriſti c. 1. n. 9. c. 2. n. 1. Theoſoph. Fragen. Fr. IV. n. 1. V. n. 3. 4. 8. 9. 11. VI. n. 10.

4) Beſchreibung der drei Principien göttlichen Weſens c. 1. n. 3.

5) Menſchwerdung Chriſti. II. Thl. c. 1. n. 9.

6) Phil. d. Chriſt. I. S. 738. 739. 740.

7) Vgl. unſ. Philoſ. d. Chriſt. I. S. 108—123.

läugnen, daß auch Spuren einer poſitiven Beziehung mehrfach zu finden ſind, die jedoch für das Syſtem ſelbſt nicht maaßgebend geworden ſind. Der Charakter der Carteſiſchen Philoſophie iſt bekanntlich Dualismus von Geiſt und Materie; Geiſt und Materie ſtellen ſich in ihr mit Recht dar als beſonders für ſich exiſtirende Subſtanzen, die ſich daher gegenüber ſtehen als nicht verbunden durch eine ſubſtantielle Einheit. Ihr Gemeinſames iſt nur der abſtracte Begriff der Subſtanz, in dem Sinne, daß jedes, Geiſt und Materie, Subſtanz iſt, aber gänzlich verſchieden von einander. Von dieſem Dualismus des Geiſtes und der Natur treffen wir nun auch bei Spinoza Spuren an; dahin gehört die Erklärung, die gleich zu Anfang ſeiner Ethik gegeben wird: daß der Körper nicht durch den Gedanken, und der Gedanke nicht durch den Körper begrenzt werde [1]). Von dieſem Satze ging er folgerecht zu dem andern über: daß das denkende Weſen ſo wenig aus dem ausgedehnten, als reine Folge, Modification oder Wirkung, hervorgehen könne, als umgekehrt das ausgedehnte Weſen aus dem denkenden: oder daß die Materie ſo wenig den Geiſt zu zeugen vermöge, als der Geiſt die Materie. Dieſe dualiſtiſche Seite des Spinozismus, nach welcher die geiſtige Welt von der materiellen beſtimmt und ſcharf geſchieden wird, kommt aber nur zur Erſcheinung, um aufgehoben zu werden, denn das Syſtem ſelbſt iſt ſeinem Weſen nach antidualiſtiſch. Jene Scheidung iſt keine Trennung, denn ſowohl das denkende als das ausgedehnte Weſen ſind von Ewigkeit her Eins in der ungetheilten göttlichen Subſtanz.

Es fragt ſich daher, ob nicht zwiſchen Carteſius und Spinoza ein Syſtem in der Mitte liege, durch welches der letztere auf die Idee der Einheit gebracht wurde, die Mittelpunkt ſeiner Lehre geworden iſt. Als das wirklich in der Mitte liegende Syſtem erkennen wir das des Malebranche. Das rechte Verhältniß glauben wir auszuſprechen, wenn wir ſagen: An Carteſius

1) At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore. Ethic. Pars I. De Deo. Definit. II. p. 35. Tom. II. ed. Paul. Ich werde fortan die Seiten nicht mehr citiren, auſſer bei den beſondern Tractaten und bei den Briefen.

habe ſich Spinoza nur äuſſerlich entwickelt, von Malebranche aber, ſeinem, wenn auch um ein paar Jahre jüngern Zeitgenoſſen, den Geiſt lebendiger Einheit genommen, weßwegen wir die Elemente ſeiner Philoſophie bei dem letztern, wenn ſchon in einer andern und glücklichern Bedeutung, finden. Denn Malebranche hat folgende drei Sätze, die wir bei Spinoza nur weiter entwickelt ſehen, als Grundſätze behandelt: „Gott ſei die allgemeine Vernunft, folglich auch die Vernunft oder der Geiſt in uns[1]); er ſei das Princip und das wahre Object des Willens[2]), ſo wie das Princip aller Thätigkeit und Bewegung in der Natur[3]). Zwar hat Malebranche, der kein Pantheiſt war, die Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes nicht aufgehoben; aber Gott iſt doch dabei, wenn auch als freier Urheber des Alls, ſo ſehr in das Innere des Geiſterreichs verflochten, daß er gewiſſermaaßen als der Geiſt der Geiſter, als die allgemeine Vernunft, die Einheit der Geiſter erſcheint; in ihm ſind ſie alle Ein Geiſt; er iſt der identiſche Inhalt derſelben, ſo daß ſie zwar eine ſubjective, formelle Exiſtenz und individuelle Selbſtſtändigkeit für ſich haben, dem geiſtigen Weſen nach aber, d. h. ſofern ſie Geiſt ſind, doch Eins in Dem ſind, der der Urgeiſt iſt, in Gott. Wenn daher zwar auch ſchon bei Carteſius Gott als das unendliche Weſen der Mittelpunkt im Syſteme wird, ſo gewinnt bei Malebranche das Göttliche, ohne je mit dem Creatürlichen ſubſtantiell Eins zu werden, ſchon jene lebendige Wirklichkeit in der Endlichkeit, daß es zum Spinozismus nur einer weitern Ausbildung, jedoch immerhin durch eine *μεταβασις ἐς ἀλλο γενος* bedurfte, und einer engern Concentration deſſen, was durch die Grundidee des Chriſtenthums noch auseinander gehalten war, welchem Malebranche fromm anhing. So

1) Recherche de la vérité. Tom. I. Part. II. chapitre 6. p. 340—349. édit. 4. Amsterd. 1688 und das damit verbundene éclaircissement sur la nature des Idées. Tom. II. p. 426—460.

2) Recherche d. l. V. L. I. ch. 17. p. 110—113.; Tom. I. L. III. ch. 4.; L. III. P. II. ch. 6.; L. IV. P. II. ch. 3.; Tom. II. p. 174 —185 u. Ecl. sur les Idées liv. VI. Ecl.

3) Rech. de l. V. L. I. ch. 1.; L. VI. P. II. ch. 3. Tom. II.

ſteht der Letztere eigentlich in der Mitte zwiſchen Carteſius und Spinoza, und leitete von jenem auf dieſen hinüber [1]).

Carteſius hatte die Erſcheinungswelt als Ausdehnung, die Welt der Idee aber als Denken begriffen. Ausdehnung und Denken waren ihm zwei Subſtanzen, die zwar ſelbſtſtändig für ſich ſind, die aber, um zu beſtehen und in Einheit zu kommen, der beſtändigen Mitwirkung eines Dritten bedürfen, welcher Dritte Gott iſt. Dieſen Dualismus aufzuheben, dazu konnte die Philoſophie des Malebranche durch die in ihr gelehrte Einheit wohl den Gedanken hergeben, aber nicht in dem Sinne, daß die zwei Subſtanzen in dem aufgehoben werden ſollen, was das die beiden Subſtanzen verbindende Dritte iſt, in Gott nämlich als in der abſoluten Subſtanz. Wenn daher Malebranche von dieſer pantheiſtiſchen Vermittlung ſchon durch die Natur ſeines ganzen Syſtems ſich abgehalten ſehen mußte, konnte Spinoza durch ihn wohl zum Begriff der Einheit, nicht aber der pantheiſtiſchen geführt werden. Dieſe letztere mußte folglich in etwas Anderm ſeinen Grund haben, Falls wir ſie nicht bei Spinoza ſelbſt als unmittelbar aus ihm ſelber kommend anſehen wollen. Allein wir bedürfen, um das pantheiſtiſche Element bei Spinoza hiſtoriſch zu erklären, keines Andern, als deſſen, was uns Spinoza ſelbſt deutlich genug an zwei verſchiedenen Orten an die Hand gegeben hat. In einem Briefe an Oldenburg [2]) beruft er ſich in Betreff ſeiner Vorſtellung, nach welcher Gott die innewohnende, nicht aber übergehende Urſache aller Dinge ſei, auf die übereinſtimmende Anſicht der jüdiſchen Tradition, d. i. auf die Kabbalah. Eine gleiche Berufung treffen wir in der Ethik, und zwar gerade in Hinſicht ſeines Hauptſatzes von Gott als der abſoluten Subſtanz, welche die denkende und die ausgedehnte in ſich als in der Einen vereiniget. Denn ſchon die Hebräer (d. i. die Kabbaliſten) ſollen eingeſehen haben, daß Gott, der göttliche Verſtand, und die von ihm er-

1) Darnach ſind die Anſichten von Ritter und Sigwart zu berichtigen, die den Spinozismus nur für einen entwickelten Carteſianismus halten. Der leitende Grundbegriff, von dem ſie ſprechen, iſt nur bei Malebranche zu finden.

2) Epist. 21.

kannten Dinge Eins und daſſelbe ſeien [1]). Nach dieſen Vorbemerkungen können wir um ſo ungeſtörter bei Spinoza ſelbſt uns aufhalten. Um aber nicht zu lange zu verweilen, ſuchen wir gleich Anfangs zu dem hinzukommen, was wir als den Mittelpunkt ſeiner Lehre anſehen dürfen.

Die Einheit, wie ſie bei den Eleaten erſchien, war mit einer gewiſſen Starrheit behaftet, von der ſie ſchon Bruno befreite. Mehr war dieß aber der Fall bei Spinoza, der in jene Einheit eine große aber falſche Lebendigkeit brachte, und zwar durch ſeine eigenthümliche Anſchauung von der Gottheit als der allgemeinen Subſtanz, in welche Alles entweder als Attribut oder als Modus aufgenommen iſt, und deren Modificationen ſich innerhalb der Subſtanz und für ſie entfalten [2]).

Hauptſätze ſind hiebei folgende vier, die das Geſagte entweder ſelbſt enthalten oder erklären: 1) Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem Andern; dieſe Beſtimmung enthält den Gegenſatz zwiſchen abſolutem und relativem Sein [3]); 2) das abſolute Sein iſt die inwohnende — immanens, — nicht übergehende — transiens — Urſache der Dinge [4]); 3) das abſolute Sein hat zwei weſentliche Attribute, Ausdehnung und Denken [5]); 4) alle endlichen Dinge ſind nur Modificationen der abſoluten, unendlichen Subſtanz und ihrer weſentlichen Attribute [6]). Die abſolute Subſtanz, Gott, iſt ſomit eben ſowohl der ewige Urſtoff als die abſolute Urkraft aller Dinge. Es iſt Spinoza, wie aus ſeiner ganzen Lehre hervorgeht, vor Allem daran gelegen, wiſſenſchaftlich darzuthun, daß Gott das abſolut reelle, abſolut unendliche Weſen ſei, das alle Realitäten in ſich faßt, oder der ſubſtantielle Inbegriff aller Rea-

---

1) Qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Ethic. P. II. propos. 7. Schol. Man erinnere ſich an Wykleff.

2) Ethic. Part. I. prop. 5. definit. 4. 5. 6. prop. 15.

3) Ibid. P. I. Axiom. 1.

4) Ibid. prop. 18.

5) Ethic. prop. 11. 14.

6) Ibid. prop. 15. coroll.

litäten iſt. Auſſer dieſer Subſtanz kann es nichts Anderes geben, auſſer Gott iſt daher nichts [1]). Das Weſen Gottes ſchließt ſeine Exiſtenz ſchon in ſich, und kann daher nicht anders als exiſtirend gedacht werden. Dieſes alle Realitäten in ſich befaſſende Weſen denkt ſich Spinoza aber ſo, daß Gott, der eben dieſes Weſen iſt, keine beſtimmte, beſondere, alſo eine eigene, perſönliche Exiſtenz hat, daß er nicht ein Weſen, ſondern das Weſen iſt, welches einem andern Weſen keinen Raum mehr neben ſich zukommen laſſen kann; daher der Ausdruck, daß alles Sein nur ſein Sein, und ſein Sein alles Sein iſt [2]). Darin erblicken wir eben das Weſen der allgemeinen Subſtanz des Spinoza, die alle Wirklichkeit in ſich befaßt. Damit hören nun auch alle andern Weſen, die wir ſonſt als ſelbſtſtändige, perſönliche betrachten, auf dieſes zu ſein, denn überall iſt nur das göttliche Sein, welches ſofort in beſtimmten Weiſen des Daſeins hervortritt, welche Weiſen eben die Beſtimmungen der Ausdehnung und des Denkens, alſo Modificationen ſeiner Attribute ſind, für ſich ſelbſt aber keine Selbſtſtändigkeit oder Realität haben [3]). Was daher die Weſen zu individuellen, ſelbſtſtändigen Weſen macht, die Beſtimmtheit, ſieht Spinoza als Beſchränkung der reinen Wirklichkeit, als Verminderung der Realität, und daher als Nichtſein an. Beſtimmtheit iſt ſomit die Verneinung, die Unwirklichkeit ſelbſt [4]). Alle Dinge daher, ſofern ſie Eines aus-

1) Ibid. prop. 14. Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. Coroll. 1. Hinc clarissime sequitur, Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse. Prop. 15. Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.

2) Est nimirum hoc ens unicum, infinitum; hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse. De intellectus emendatione tract. Tom. II. p. 443.

3) Ethic. Pars I. prop. 18. 25.

4) Daher der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio; und die weitere Beſtimmung: determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat. Epist. 41. p. 595. Tom. I. Die Anwendung hievon in demſelben Briefe p. 597. Cfr. epist. 50. p. 634: determinatio est

machen, Ein Ganzes darſtellen durch die Eine Weſenheit, conſtituiren die göttliche Subſtanz. Gleichwohl iſt das Weſen Gottes nichts Zuſammengeſetztes, aus Theilen Beſtehendes, ſondern die göttliche Subſtanz iſt das abſolute Prius, und früher als ihre Affectionen in den Dingen.

Die göttliche Subſtanz, die, ſo gefaßt, Alles iſt, und auſſer ihr Nichts, läßt nicht nur die Eleatiſche Deutung des Einen zu, ſondern iſt jenes Eine ſelbſt, d. h. das Spinoziſtiſche Syſtem iſt, wie das Eleatiſche, Akosmismus. Das Göttliche wird nicht geläugnet, ſondern die Welt, die ſo ſehr von Gott erfüllt iſt, daß ihr Weſen verſchwindet, und wir nicht im Stande ſind, einen andern Begriff von ihr zu gewinnen, als den, nach welchem ſie das Nichts iſt, ohne Inhalt, ohne Realität. Alles daher, was iſt, iſt Eins, und dieſes Gott. Spinoza wäre daher nichts weniger als ein Atheiſt; vielmehr hätte Novalis das rechte Wort gefunden, ihn zu bezeichnen, ſo wie ſein ganzes Syſtem zu charakteriſiren, wenn er ſagt: „Spinoza iſt ein Gotttrunkener Menſch" und „der Spinozismus iſt eine Ueberſättigung mit Gottheit[1])." Daraus wäre auch zu erklären, daß im Syſteme deſſelben bei aller Starrheit der Form dennoch eine Fülle großer Ideen, eine ungemeine Lebendigkeit des Geiſtes, der Gefühle und Anſchauungen wohnt, die das Gepräge eines tiefen, dem Göttlichen zugewandten Ernſtes an ſich tragen, wie denn Spinoza ſelbſt als ein reiner Mann bekannt iſt[2]). Das Syſtem könne ſodann nicht auf Rechnung des Herzens, weil ſich dieſes nicht ſo, wie der Verſtand, in das

negatio. In demſelben Briefe heißt es: haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet; sed e contra est ejus non-esse.

1) Novalis Schriften, 4te Ausg. S. 459.

2) Deßwegen aber braucht man noch nicht Spinoza mit Schleiermacher einen Heiligen zu nennen: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt, und ſah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigſter Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geiſtes; und darum ſteht Er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die pro-

Gewebe der Dialektik verflechten läßt. Allein von eigentlicher Religion kann jedoch da keine Rede ſein, wo Gott als Gott nicht von der Welt als verſchieden betrachtet wird, denn der Akosmismus wendet ſich ſogleich in Atheismus um, ſobald dem Begriffe der Gottheit ein Inhalt gegeben werden ſoll, der eben nur der Weltinhalt iſt, womit Gott ſelbſt verſchwindet, indem an ſeine Stelle die Welt tritt. Wird aber die Exiſtenz der letztern dennoch fortwährend geläugnet; ſo erkennt man weder Gott noch die Welt.

Wenn darum Spinoza ſeiner allgemeinen Subſtanz die Attribute der Ausdehnung und des Denkens gibt, ſo iſt nichts weniger als dieß zu glauben, er habe damit die Attribute der Gottheit erſchöpfen, und dieſe als die ſchlechthin erkennbaren darſtellen wollen. Vielmehr findet das Gegentheil Statt. Denn er legt der göttlichen Subſtanz unendliche Attribute zu, welche vom Menſchen nicht erkannt werden, ſondern nur von Gott ſelbſt, der eine Erkenntniß unter der Geſtalt der Ewigkeit hat. Jene beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens hat die göttliche Subſtanz nur an ſich, und ſie ſind nur abſtracte leere Begriffe ohne poſitiven Inhalt. Von jenen andern unendlichen Attributen dieſer Subſtanz aber wiſſen wir blos, daß ſie ſind, aber nicht, was ſie ſind [1]).

Wir haben bisher ſo weſentliche Seiten des Syſtemes von Spinoza berührt, daß wir ungehindert zu den Folgerungen übergehen können, die ſich für uns zum gegenwärtigen Zwecke ergeben, welcher Zweck beſonders das Moment der Perſönlichkeit Gottes iſt und die ethiſche Beziehung, die daraus im Allgemeinen hervorgeht.

---

fane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“ Reden über Relig. 3te Aufl. S. 68. 69. Auch Jacobi nennt Spinoza den „heiligen Benedictus.“ Werke III. S. 46. Vgl. IV. 2te Abtheil. S. 238.

1) Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Epist. 60. Tom. I. p. 659.

Abgeſehen davon, daß Spinoza zwar die göttliche Subſtanz als das Eine, uneingeſchränkte Sein, als die Wirklichkeit ſchlechthin, oder als alle Wirklichkeit auffaßte, aber es unterließ, ſie weiter zu beſtimmen, woraus folgt, daß wir von Gott eigentlich wenig wiſſen, beſonders weil die Attribute der Subſtanz, von denen wir allein wiſſen, Ausdehnung und Denken ohne poſitiven Inhalt ſind; ſo liegt doch in dieſen Beſtimmungen Grund genug, ſeine Lehre als eine pantheiſtiſche zu bezeichnen, wenn ſie gleichwohl Akosmismus iſt, wie ſie ſchon Hegel richtig genannt hat. Es wäre allerdings erfreulich geweſen, wenn Spinoza noch andere und höhere Intereſſen befriedigt, noch tiefere Fragen gelöſt hätte. Allein daraus, daß wir dieſe Befriedigung bei ihm nicht finden, die eben in der Löſung höherer Fragen liegen müßte, folgt nicht, was ſeine Freunde folgern wollten, daß man ihn auch, aus Mangel an weitern Aufſchlüſſen, nicht einen Pantheiſten nennen dürfe; es folgt, für uns wenigſtens, nur dieß, daß er ſich ſelbſt höhere Fragen nicht geſtellt habe, und daraus folgt für uns das Weitere, daß wir berechtigt ſind, ſeine Anſchauung des Göttlichen eine pantheiſtiſche zu nennen. Es wird von uns nicht geläugnet, ſondern eingeſtimmt, daß Keiner der Gottheit mehr Exiſtenz, Realität und Macht zugelegt, daß Keiner ſie ſo von allen endlichen, zeitlichen und räumlichen Beziehungen frei geſprochen habe, als er. Aber eben darin, daß er hierin den höchſten Gipfel erſtiegen, ſo wie in der Art und Weiſe, wie es geſchah, liegt die Unwahrheit ſeines Syſtems. Denn das relative Seyn iſt ſchlechthin vernichtet, wenn auch gleichwohl Ausdrücke vorkommen, die dieſer Deutung zu widerſprechen ſcheinen [1]; denn es iſt die Macht der Wahrheit, die wir für eine ſolche halten, die auch dem conſequenteſten Denker, wenn er auf falſchen Wegen iſt, in gewiſſen Augenblicken ihm unbemerkt einen Strich durch die Rechnung macht.

Aufs engſte verbunden mit dieſer Seite der Lehre des Spinoza iſt eine andere, durch welche er den Rationalismus der

1) Res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Indeß ſelbſt dieſer Satz läßt ſich noch recht gut pantheiſtiſch deuten. Ethic. P. II. prop. 10. schol.

Philoſophie, der ſich ſpäter auch zum theologiſchen geſtaltete, begründet hat. Dieß geſchah durch die Art und Weiſe, wie er die Subſtanz als den Begriff definirte, der als ſolcher ſchon identiſch mit ſeinem Daſein, ſeiner Exiſtenz iſt [1]). Urſache ſeiner ſelbſt — causa sui, — Subſtanz, Weſen, Begriff und Exiſtenz fallen ſchlechthin zuſammen und werden unterſchieden nur der Methode wegen. Das Unbedingte iſt das, deſſen Daſein aus ſeinem Begriffe folgt, deſſen Nichtdaſein folglich logiſch einen Widerſpruch enthielte. Dieſes Unbedingte nun, causa sui, iſt die Subſtanz, und dieſe Gott. Die abſolute Subſtanz als die abſolute Urkraft iſt aber eine ſolche, die nicht nach Zweck und Abſicht, ſondern nach der reinen Nothwendigkeit ihrer Natur wirkt und hervorbringt [2]). So wird von Spinoza ſtatt Gott die unperſönliche Vernunft an die Spitze der Welt geſtellt, und Gott iſt nichts anderes, als eben die unperſönliche Vernunft. Er kommt in Folge ſeiner Vorausſetzungen zu der Behauptung: es ſei unmöglich, Gott, dem Unendlichen, einen Verſtand und einen Willen zuzuſchreiben, weil Verſtand und Wille Prädicate des Endlichen ſeien [3]). Es iſt dieß genau daſſelbe, wenn Spinoza nur in anderer Beziehung ſagt: eine Schöpfung aus Nichts ſei unmöglich, weil das Werden des Seins nicht begriffen werden könne [4]). Denn wie hier Alles unter dem Verhältniſſe des Grundes zur Folge ſteht, ſo daß im Grunde auch ſchon die Folge implicite gegeben iſt; ſo ſteht dort Alles unter den Bedingungen des abſtracten Denkens und iſt blos Folge jener Beſtimmungen. Die unperſönliche Vernunft iſt das Weltgeſetz, und die Vorſehung nur jene Ordnung der Natur ſelbſt, die aus ihren ewigen Geſetzen nothwendig entſpringt [5]).

1) Ethic. P. I. Definit. 1. und 3. cfr. schol. II. zu propos. 8.

2) Ibid. P. I. propos. 16. 17. u. Appendix.

3) Ibid. P. I. propos. 17. schol. propos. 31. 32. 33. schol. 2. u. den Appendix zu Ethic. P. I.

4) Ethic. P. I. propos. 6. Coroll. propos. 7. schol. 2.

5) Tractat. theolog. politic. p. 234. Tom. I. Ostendam, ipsam scripturam (sacram) per Dei decreta et volitiones et consequenter per providentiam nihil aliud intelligere, quam ipsum naturae ordinem, qui ex ejus aeternis legibus necessario sequitur.

Welche Folgerungen daraus für das ſittliche Leben und die Geſchichte ſich ergeben, leuchtet von ſelbſt ein. Es gibt fortan für ſie keine höhere Beſtimmung als nur die der abſtracten Vernunft; folglich keine Beſtimmung durch den Willen eines perſönlichen Gottes. Die Weltordnung iſt nicht das Reich Gottes, in welchem und für welches er perſönlich Geſetze gibt, die ſeinen Willen enthalten; ſondern Ordnung und Wille iſt nur eben jene unperſönliche Vernunft und jenes unperſönliche Geſetz. Eben ſo wenig kann von einer Offenbarung Gottes an die Menſchen die Rede ſein, und zwar aus zwei Gründen, zuerſt weil eine Offenbarung im wahren Sinne des Wortes von einem Unperſönlichen nicht ausgehen kann, und dann, weil ſie ohne Zweck wäre. Ueberhaupt aber iſt die Beziehung des Menſchen zu Gott, und Gottes zu den Menſchen in jenem Sinne aufgehoben, die der menſchliche Geiſt als das Höchſte anſieht, und ohne welche ihm das ganze Leben keinen Werth mehr haben kann. Dieß muß um ſo mehr von der Liebe gelten, in welcher wir das unmittelbare Band ſelbſt erkennen, das uns an Gott knüpft, wie es nur ſie wiederum iſt, die, und zwar in einem viel höhern Sinne, Gott beſtimmte, nicht nur für unſer Beſtes in jeder Weiſe zu ſorgen, ſondern uns ſelbſt ins Daſein zu rufen, wie denn die heilige Schrift recht gut ſagt, daß er uns zuerſt geliebt habe. Bei Spinoza aber wird die Sache ganz verkehrt, wie dieß ganz beſonders ausgeſprochen iſt in dem Satze: daß, wer Gott liebe, nicht verlangen könne, von Gott wieder geliebt zu werden[1]). Mit der Liebe aber, die Gott zu den Menſchen hat, nimmt Spinoza der Menſchheit nicht blos wenig, ſondern Alles; er nimmt ihr — ihren Vater. Jene Vorſtellung von der Nichtliebe Gottes zu den Menſchen hat ihren Grund in der andern Vorſtellung, daß Gott nur ſich ſelbſt mit einer unendlichen intellectuellen Liebe liebe, und daß die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott nur die Liebe ſei, mit der ſich Gott ſelbſt liebt. Wenn daher noch geſagt werden könnte, Gott liebe die Menſchen, ſo wäre dieß nur in ſo fern zu verſtehen, als er

1) Ethic. P. V. propos. 19. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

allein ſich ſelbſt liebt. Folglich kann der Menſch auf eigentliche Liebe von Seite Gottes keinen Anſpruch machen [1]). Es kann nicht ſchwer fallen, zu erkennen, daß mit ſolchen Lehren alles Höhere aus dem Leben und aus der Geſchichte verſchwindet, und der göttliche Anhaltspunkt für Zeit und Ewigkeit verloren geht. Denn der Vernunftzuſammenhang, den Spinoza annimmt, iſt als etwas Unperſönliches für die Welt nicht von jener Bedeutung, daß dadurch der perſönliche Gott erſetzt werden könnte, nicht davon zu reden, daß Vernunftzuſammenhang eigentlich nur möglich iſt, wenn er auf perſönliche Vernunft gegründet iſt. Das Streben aber, nur den Zuſammenhang der unperſönlichen Vernunft und ihres Geſetzes aufzufinden, iſt bei Spinoza zu erklären aus dem Verſuche, als das Ziel des Geiſtes die Erkenntniß der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat, darzuſtellen [2]). Und das iſt auch die Weiſe, wie er ſowohl mit der Eleatiſchen Schule als mit Giordano Bruno geiſtig zuſammenhängt.

Um aber auf die höhern Beziehungen zurückzukommen, die der Geiſt zu Gott hat, ſo liegt der Eine Grund zu dem verfehlten Streben der Thätigkeit des Spinoza auf dem ethiſchen Gebiete in der Art und Weiſe, wie er zwar einerſeits wohl die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen in der Welt erkannte, andererſeits aber eben hierin zu weit ging, indem er in der Fülle und Tiefe des Einen Göttlichen das Menſchliche als weſenloſe Formbeſtimmung verſchwinden ließ. Dieß offenbarte ſich unter Andern auch in ſeiner Lehre von der Freiheit. Daß dieſe im Syſteme ſelbſt keinen eigentlichen Platz finden könne, muß ſchon aus dem Bisherigen einleuchten. Denn es iſt nicht abzuſehen, wie er ſie nach dem Grundgedanken ſeines Syſtems für etwas Anderes erkennen ſollte, als für das Identiſche mit der Subſtantialität des Subſtantiellen, wo ſie dann nicht mehr einen Gegenſatz bilden kann zur Nothwendigkeit, ſondern nur zur Unſelbſtſtändigkeit des Accidentellen. Freiheit iſt Nothwendigkeit

1) Ibid. P. V. propos. 35. 36. Coroll.

2) De intellectus emendatione, p. 417. Tom.

ſelbſt, und braucht ſich daher mit dieſer nicht erſt zu vereinigen durch Selbſtbeſtimmung. Die Selbſtbeſtimmung wird ja, was übrigens wiederum leicht zu erklären iſt, ſofern es auf eine Entſcheidung des Willens ankommen ſoll, für reine Täuſchung erklärt [1]), weil die Affecte den Willen doch immer beſtimmen, während dieſer glaubt, über ſie die Herrſchaft zu beſitzen. Während daher der Geiſt wähnt, im Beſitze der Freiheit zu ſein, iſt er der Sclaverei der Affecte anheim gegeben, die den Willen beſtimmen, indem ſie ihm unklare Vorſtellungen beibringen, durch welche gedrängt er handelt. Nun iſt aber die Frage, worin denn nach ihm ſelbſt die Freiheit, von welcher er durch das ganze fünfte Buch der Ethik hindurch ſpricht, beſtehe. Ohne Zweifel wird es ſich damit ſo verhalten, daß der Vorwurf der Täuſchung auf ihn zurückfällt. Freiheit beſteht nach ihm darin, daß wir die Affecte denken und nach ihrer Nothwendigkeit erkennen, d. h. daß wir ſie erkennen, wie ſie mit Nothwendigkeit aus der Idee Gottes fließen, und nur Modi der göttlichen Subſtanz ſind. So bleiben uns die Affecte nicht mehr fremd, ſondern wir erfaſſen uns ſelbſt und unſere Affecte als enthalten im unendlichen Denken Gottes. Während wir uns aber auf dieſe Weiſe in Gott wiederfinden, was Spinnza die intellectuelle Liebe Gottes nennt, werden wir frei. Denn jetzt beſtimmen uns die Affecte nicht mehr äuſſerlich, ſondern innerlich, d. h. ſie werden durch das Denken der Vernunft zu innern Momenten unſeres Willens. Die Freiheit entwickelt ſich ſomit aus dem Erkennen, und iſt eigentlich nur das Erkennen ſelbſt, weil die Erkenntniß allein mit Nothwendigkeit aus dem Weſen des Geiſtes folgt, welches Weſen ſelbſt wieder nur das Denken iſt.

Es kann nicht verkannt werden, daß Spinoza die Freiheit als Zuſtand mit der Freiheit als Vermögen verwechſelt, durch welche erſt jene höhere ideale Freiheit in Gott errungen werden ſoll. Dieſe Freiheit in Gott erkennt auch das Chriſtenthum, und ſpricht es aus in dem Satze: Wo Geiſt des Herrn iſt, da

1) Ethic. P. II. propos. 48. P. III. prop. 2. schol. P. IV. praef. und durchgängig, u. P. V. ebenſo.

iſt *Freiheit*. Auch mit der Wahrheit wird dieſe Freiheit in Verbindung geſetzt (wie dieß auch nicht anders ſein kann) indem Chriſtus ſelbſt ſagt: *Die Wahrheit wird euch frei machen*. Allein das Chriſtenthum iſt weit entfernt, dieſe Freiheit mit jener zu verwechſeln, die wir die Freiheit als Vermögen genannt haben, oder die letztere der erſteren zu lieb in Abrede zu ſtellen, denn es erkennt in jener die Kraft, womit dieſe erworben wird. Daß aber die Lehre des Spinoza auf Täuſchung beruhe, geht eben daraus hervor, daß er jene Verwechſelung vornimmt, und in Folge derſelben glaubt, wir ſeien nur dann frei, wenn wir uns der unbedingten Nothwendigkeit unterwerfen, in der gewiſſen Vorausſetzung, wir ſeien doch nicht frei, als wenn wir erkennen, wir ſeien unterworfen und nach dieſer Erkenntniß in die unabwendbare Nothwendigkeit uns fügen. *Freiheit alſo wäre die freiwillige Anerkennung, daß wir nicht frei ſind.* Uebrigens wird es Jedem einleuchten, wie die Beſtimmung, wir ſeien frei nur in der Erkenntniß, welche Spinoza auch für das höchſte Gut hält, aus dem logiſchen Momente zu erklären ſei, welches ſich bei ihm durch die eigenthümliche Anſchauung vom Denken und Erkennen, das auf die Beſtimmung der Einheit endlich hinausläuft, herausſtellt, und durch welches er aufs engſte mit den Eleaten zuſammenhängt. Es iſt das ſpeculative Erkennen, welches Spinoza als die Gegenwart des Göttlichen im menſchlichen Geiſte, als die Geſtalt ſeines Weſens und ſeiner Wahrheit in uns anſieht.

Da, wo keine *freie That* möglich iſt, fällt auch der *Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen* hinweg; dieſe Unterſchiede werden nur als endliche angeſehen, die für die Subſtanz keine Bedeutung haben. Daher ſind ſie auch nichts Wirkliches in den Dingen, ſondern nur relative Begriffe, die ſich durch Vergleichung der Dinge unter einander ergeben. Wenn man es daher auch noch ſo oft verſuchen ſollte, in Spinoza Stellen aufzuſuchen, die gegen unſere Auslegung ſprechen ſollten[1]),

---

1) Dieſe etwaigen Stellen ſind: Ethic. P. III. propos. 57. schol. P. IV. propos. 37. schol. 1. und Fpist. 21. 34.

die Grundanſchauung läßt eine andere Anſicht nicht zu. Iſt doch die Subſtanz ſelbſt nur, was ſie mit Nothwendigkeit durch ihren eigenen Begriff ſein muß.

Eben ſo unbefriedigend für Geiſt und Gemüth iſt der Spinoziſtiſche Pantheismus, wie aller Pantheismus, wenn es ſich um die Unſterblichkeit des Individuums handelt. Die ganze Unſterblichkeit beſteht darin, daß in Gott eine inwohnende, nicht übergehende ewige Idee von dem Weſen des menſchlichen Körpers iſt, welche Idee der menſchliche Geiſt iſt, der unter der Geſtalt der Ewigkeit das Weſen ſeines Körpers erkennt [1]). Das Weſen des menſchlichen Körpers aber, ſo wie überhaupt jedes andern Körpers, iſt hier nur der allgemeine Begriff des göttlichen Attributs der Ausdehnung. Der Menſch iſt folglich unſterblich, in wie fern er aufgenommen iſt in die göttliche Subſtanz ſelbſt, und zwar vor der Hand in das Attribut der Ausdehnung. Das Weſen des Leibes iſt eben die Art und Weiſe des Aufgenommenſeins in jenes Attribut; die Exiſtenz aber deſſelben beſteht in der Art und Weiſe, wie das Attribut in den beſondern Affectionen oder Modis hervortritt. Daraus erhellt aber ſchon zum Voraus, wie durch dieſes ewige Zurückgehen in die Attribute der Subſtanz, von welcher man überhaupt ſich nie befreien kann, weil in den Affectionen und Modis nur das Weſen des Attributs ſich offenbaret, nicht aber etwas wahrhaft Individuelles, Perſönliches, die Unſterblichkeit vernichtet wird. Daß übrigens mit dem leiblichen Momente auch das geiſtige, erkennende in ſteter Einheit gedacht werden müſſe, iſt ohnehin ſchon klar, und um ſo klarer, je mehr im Syſteme ſelbſt die Gegenwart des Göttlichen im ſpeculativen Erkennen ſich erweiſt, und dieſe Gegenwart den Begriff des Geiſtes ausmacht. Ohnehin iſt Denken und Ausdehnung bei Spinoza nur Eins, und zwar ſo ſehr Eins, daß kein Attribut als das abſolute Prius vor dem andern angeſehen werden kann, wie z. B. bei Hegel der Gedanke, das reine Denken als das abſolute Prius ſtatuirt wird. Schließlich aber iſt zu bemerken, daß die Ewigkeit, von der Spi-

1) Ethic. P. V. prop. 22.

noza ſo viel ſpricht, zuletzt doch nichts anderes iſt als die Zeitloſigkeit, nicht aber eine unendliche Dauer, die uns allein befriedigen kann.

Von dem Streben, ſeine Anſchauungen mit den chriſtlichen auszugleichen, war Spinoza ſchon durch die feindliche Stellung ferne, welche er gegen das Chriſtenthum eingenommen hatte. Dennoch unterließ er nicht, ſeine Anſicht über Chriſtus, und zwar dahin auszuſprechen, daß er jene ewige Weisheit Gottes ſei, welche ſich in allen Dingen, und beſonders im menſchlichen Geiſte offenbaret[1]). So wurde ihm Chriſtus zur pantheiſtiſchen Formel für das Sein Gottes in allen Dingen, in Natur und Geiſt, obſchon er an derſelben Stelle wiederum den größten Anſtoß an der Kirchenlehre nimmt, nach welcher Gott menſchliche Natur angenommen, was ihm ſo unvereinbarlich mit der Vernunft erſcheint, wie wenn man ſagte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen[2]).

Von Spinoza gehen wir auf Schelling über. Damit ſcheinen wir ohne Zweifel Vielen etwas zu thun, was uns als hiſtoriſcher Fehlgriff wird angerechnet werden, weil ja das Identitätsſyſtem in ſeiner Entwicklung bekanntlich im Idealismus der Kantiſchen Philoſophie ſeinen Ausgangspunkt genommen hat. Wir haben es übrigens hier nicht mit einer Entwicklung der Philoſophie der neuern Zeit nach ihren geſchichtlichen Bedingungen zu thun, ſondern lediglich mit einer Darſtellung der Hauptmomente des Pantheismus; und daraus folgt, daß wir jenen Uebergang ohne Bedenken machen können. Nur werden wir uns von jetzt an ſo kurz als möglich faſſen.

Der Name: Schelling, erinnert an die größten, tiefſten, edelſten und kräftigſten Geiſter, die jemals an den Namen eines Philoſophen Anſpruch zu machen berechtiget waren. Mit großen Gaben des Geiſtes ausgerüſtet, war es bisher nicht blos ſein unausgeſetztes Beſtreben, Gott ſeine Gedanken nachzudenken, ſondern auch als bildender Genius mit einwohnender

---

1) Epist. 21. (an Oldenburg).

2) Loc. cit.

ſchaffender Kraft eine Welt zu geſtalten, die das Gepräge jener Gedanken trägt[1]). An *Kant* und *Fichte* entwickelte er ſich, und es ſind Spuren dieſer Entwicklung geblieben, die wir zum Theil in den Abhandlungen vor uns haben, welche die erſte Hälfte des erſten Bandes der philoſophiſchen Schriften einnehmen[2]). Es offenbart ſich in dieſen Abhandlungen nicht blos, was man ſonſt nur allein an ihnen erkennt, eine ungemeine Erhebung des Ich und ſeiner *Freiheit*, in der Weiſe, wie es von Fichte vergöttert worden war[3]); ſondern auch eine Anerkennung der äuſſern Wirklichkeit, die es auf das Deutlichſte verräth, daß Schelling ſelbſt auf den erſten Stufen ſeiner Entwicklung nicht ein Erkennen a priori als das allein wahre aufſtellte, durch welches das Erkennen a posteriori ausgeſchloſſen wäre. So ſagt er in der Abhandlung zur *Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre*: „Alles Denken und Schließen aber ſetzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erſchloſſen haben. Im Anerkennen dieſer Wirklichkeit ſind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir ſind genöthiget, ſie anzuerkennen, ſo gewiß als wir uns ſelbſt anerkennen. Man kann uns dieſe Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns ſelbſt zu entreißen“[4]). Dieſem Satze fügen wir noch folgenden bei: „Kein Satz kann ſeiner

---

1) Ich habe Fr. von *Schlegels* ſchönes und treffliches Lehrgedicht: „*Herkules Muſagetes*“ nie leſen können, ohne Folgendes auf den *genialen Schelling* zu beziehen:

„Und es ergreift, weil du ſchaueſt die Gottheit, die ſüße Begier dich,
Göttlich zeugend das Werk, ähnlich zu bilden dem All',
Daß es, unſterblich gleich ihm, in ſich ſelber habe das Leben,
Jeglichen Schauenden auch göttlich mit Leben erfüllt.
Selig der Mann, der ſo Großes zu denken vermag und zu bilden,
Welches zu deuten ja kaum ſterblicher Sprache vergönnt.
Ihm wird jegliche Form und alle Gewächſe ſein eigen,
Sinnreich kann er ſie leicht bilden zur ſchönen Geſtalt,
Höher die Formen verbinden zur Form in leichtem Gewebe,
Ewig die Spiele erneu'n, künſtlich verſchlungen in Eins.“

2) Ein zweiter Band iſt noch nicht erſchienen.

3) *Schellings* Schriften, I. Bd. S. 9. 23. 24. 25. 29. 44. 58. 83. 253. 315.

4) *Philoſ. Schriften*. S. 235.

Natur nach grundloſer ſein als der, der ein Abſolutes im menſchlichen Wiſſen behauptet" [1]). Ohne dieß aber iſt Schellings Ausſpruch: „Unſer Wiſſen iſt ganz a priori und ganz a posteriori" bekannt genug, als daß es weiterer Allegationen noch bedürfte. Wir ſtellen keineswegs in Abrede, daß nachmals Schelling Sätze aufſtellte, die den von uns angeführten mehr oder weniger entgegenlaufen; allein die Ueberzeugung, die in ihnen ausgeſprochen iſt, verlor ſich doch nie bei ihm, und trat dann und um ſo beſtimmter wieder hervor, als er zuerſt anfing, von der Naturphiloſophie zur Philoſophie des Geiſtes ſich hinzuwenden. Dieß erhellet aus einer Stelle in ſeiner Philoſophiſchen Unterſuchung über das Weſen der menſchlichen Freiheit, in welcher er von einer „an den Dingen haftenden unergreiflichen Baſis der Realität ſpricht, die er als nie aufgehenden Reſt, als das anſieht, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt" [2]).

Wir für unſern Theil haben es hier vorerſt mit Schelling zu thun, ſo fern wir ihn als Naturphiloſophen betrachten; ſpäter werden wir noch einmal auf ihn zurückkommen, wenn wir darſtellen, wie durch ihn die Philoſophie zum Chriſtenthume wenigſtens umwendet.

Die Fichteſche Lehre hatte die Natur in ihrem Sein zwar nicht geradezu aufgehoben, aber doch nur als das hingeſtellt, was der Geiſt aus ihr machen wollte, dem ſie höchſtens noch gleichgültiges Werkzeug war, wenn er ſie nicht lieber als das ſchlechthin Negative und Zufällige hinzuſtellen gedachte. Auf wahrhaft verſöhnende Weiſe trat daher der kräftige, mit den reichſten Kenntniſſen ausgeſtattete Schelling auf, indem er die verſtoßene Natur aus ihrer Schmach befreite und dem Geiſte wieder nahe brachte. Insbeſondere ging ſeine Thätigkeit dahin, die Natur nicht als das rein Negative, Ungleichartige des Geiſtes hinzuſtellen, weil wenn das Letztere geſchehe, auch der Geiſt

---

1) Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, in der Sammlung der phil. Schriften, S. 151.
2) Phil. Schriften. S. 432.

beſchränkt werde, indem er als Vernunft nicht mehr der Inbegriff aller Wahrheit ſein könnte. Was aber vor Allem ins Auge zu faſſen iſt, und namentlich auch deßwegen, weil daraus die theilweiſe ſpätere Verirrung hervorgegangen, iſt die Idee des Lebens, die im Geiſte Schellings aufging, ſo wie die Idee der organiſchen Gliederung alles Lebendigen, welche ſich bei ihm einer um ſo kräftigeren Darſtellung erfreuen konnte, je mehr er ſelbſt mit den reichſten Kenntniſſen und den tiefſten Anſchauungen der Natur ausgerüſtet da ſtand. Die genannte Idee des Lebens und der organiſchen Gliederung alles Lebendigen konnte aber, zu weit geſteigert, zu zwei extremen Anſichten führen, wovon die eine ſich auf das Verhältniß des Geiſtes zur Natur, die andere aber auf das Verhältniß Gottes zur Welt ſich bezieht. Und ſo finden wir es auch in der Epoche der Schelling'ſchen Naturphiloſophie. Das erſte Verhältniß ſprach ſich aus in der gewonnenen unwahren Anſicht, daß Geiſt und Natur gleichen Weſens ſeien; das andere aber war in dieſer Anſicht gewiſſermaßen ſchon ausgeſprochen, weil im Syſteme die Natur und die Welt des Geiſtes in der Weiſe als Glieder Einer großen lebendigen Einheit begriffen wurden, daß ihr Mittelpunkt nicht auſſerhalb dieſer Wirklichkeit, ſondern in ihr ſelbſt war. Freilich kommt hier Alles darauf an, wie der Mittelpunkt ſelbſt erſt gefaßt werde. Denn wird Gott aus dem Spiele gelaſſen, und nicht als jener organiſche Mittelpunkt angeſehen; ſo iſt zwar wohl Geiſt und Natur identificirt, aber ein eigentlicher Pantheismus iſt noch nicht vorhanden. Um ſo ſicherer entſteht aber dieſer, wenn Gott ſelbſt nur als jene Einheit, und nicht auſſer und über ihr als perſönlicher Geiſt erkannt wird. Und in dieſen Pantheismus iſt Schelling auf jener Stufe ſeiner Entwicklung allerdings gefallen, indem er eine Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips ſtatuirte, eine Einheit ſomit, in der Gott ungetrennt von der Natur iſt, wie dieß beſonders aus zwei Schriften, die jener Periode angehören, hervorgeht, aus ſeinem Bruno und aus ſeinen Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie, mitgetheilt in den Jahrbüchern der Me-

dicin[1]). Um aber jenen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus wir das Syſtem auf ſeiner damaligen Stufe mit Einmal überſehen können, iſt es nothwendig, den Begriff zu nennen, den er mit dem *Abſoluten* verband.

Das Abſolute wird von Schelling in der *Indifferenz oder Identität der Gegenſätze* erkannt, und zwar iſt dieſe Indifferenz oder Identität ſelbſt eine abſolute. Die organiſche Thätigkeit, durch welche man zum Wiſſen dieſer Indifferenz kommt, iſt die *intellectuelle Anſchauung*. Es gibt nach dieſer Anſchauung nur *Ein wahrhaft Reales*, das Abſolute, die abſolute Vernunft, und dieſe wird angeſehen als die abſolute Indifferenz oder Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects, des Unendlichen und Endlichen, des Weſens und der Form, des Allgemeinen und Beſondern, des Möglichen und Wirklichen. Für das Abſolute beſtehen dieſe Gegenſätze gar nicht, ſondern ſie ſind in ihm zur Einheit aufgehoben. Alle Gegenſätze daher, und Alles, was uns als verſchieden erſcheint, iſt nicht verſchieden, ſondern nur Eins im Abſoluten. Dieſes Abſolute iſt das Eins und Alles, und auſſer ihm iſt nichts. So gibt es auch kein Entſtehen und kein Vergehen, Alles iſt ewig. Das Abſolute ſchaut ſich in den Ideen ſelber an, durch welche die beſondern Dinge im Abſoluten ſind. Die Ideen ſind das einzig Reale in den endlichen Dingen, ſie ſind dieſe Dinge ſelbſt, ſofern ſie an ſich ſind. Die ganze Natur aber, ſo fern ſie etwas an ſich iſt, iſt der Inbegriff dieſer Ideen, das Abſolute ſchaut ſich in ihr ſelbſt an. Dieſes Abſolute iſt *Gott. Die höchſte Macht aber, oder der wahre Gott iſt der, auſſer welchem nicht die Natur iſt, ſo wie die wahre Natur die, auſſer der nicht Gott iſt.* In dem Weſen jenes Einen, welches von allem Entgegengeſetzten weder das Eine noch das Andere iſt, werden wir den *ewigen unſichtbaren Vater aller Dinge* erkennen, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und End-

1) Vgl. unſere Darſtellung des Schellingſchen Syſtems in der *Philoſ. d. Chriſtenth.* I. S. 176—226. u. 768—773.

liches begreift in einem und demſelben Acte göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt; das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eigenen Willen aber ein leidender, und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Dieſe drei ſind Eins. Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur iſt, in unmittelbarer, überſinnlicher Anſchauung zu erkennen, iſt die Weihe zur höchſten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommenſten gefunden wird.

Dieſe Sätze, die wir leicht noch vermehren könnten, ſtellte Schelling im Bruno auf[1]), und es iſt nicht ſchwer, die große Verwandtſchaft zu entdecken, die dießfalls Schelling ſelbſt mit dem wirklichen Philoſophen Giordano Bruno hat. Weiter entwickelt und dargeſtellt finden ſich dieſe Gedanken in den genannten Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie.

Die Idee des Abſoluten, oder vielmehr das Abſolute als Idee erweiſt ſich in ſeiner Lebendigkeit eben darin, daß es in jene Gegenſätze, die übrigens nur ſeine eigenen, und keine fremden ſind, nicht nur ſtets eingeht, ſondern ſie auch immerwährend wieder aufhebt, welche Gegenſätze als Einheiten wieder Grundlagen höherer Gegenſätze werden, wodurch ſich eine Stufen- oder Potenzreihe der Dinge erzeugt, in welcher aber immerhin das Abſolute als das in allen Gegenſätzen wohnende wahrhaft-Seiende ſich offenbaret. Somit wird ein Proceß angenommen, in welchem und durch welchen das Abſolute jene immer höhern Gegenſätze hervortreibt und ſie wieder zur Einheit aufhebt. Die erſte und letzte Einheit aller Gegenſätze des Proceſſes aber iſt das Abſolute, Gott. Es iſt bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch ſich das Weltall für uns in ein Syſtem von Körpern verwandelt; wahrhaft aber iſt es der unendliche und unſterbliche Gott, der in dem Weltſyſtem lebt und der nicht Körper, nicht Materie iſt, ſondern allgemeine affections-

1) Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, erſchienen im Jahre 1802. Vgl. folgende Seiten: 25 ff. 64 ff. 70 ff. 161 f. 168 ff. 178. 179 ff. Vgl. Vorleſungen über das akadem. Studium, 2te Aufl. S. 11 ff. 239—243. 246. 264. 265.

loſe Subſtanz. Wo alle Qualitäten der Natur zuſammentreffen, die Peripherie gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, ſondern in abſoluter Gleichheit beſteht: da verſchwindet alle Potenz und das Göttliche ſelbſt tritt hervor, und leuchtet durch in der qualitäts= und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt[1]). Das Abſolute ſelbſt aber, oder Gott iſt das ſchlechthin Potenzloſe, nicht die Potenz, auch nicht die höchſte oder unendlich=mal höhere von irgend etwas, das iſt, ſondern Alles in Allem, das durchaus und in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe[2]). Die Endlichkeit iſt von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung und ohne poſitive Folge aus Gott[3]). Und eben darin beſteht die Heiligkeit aller Dinge[4]).

Daß bei ſolchen Anſichten das Individuelle und Perſönliche nicht beſtehen könne, muß ſich von ſelbſt verſtehen; auch kommen in den Aphorismen Sätze genug vor, die keine andere Deutung zulaſſen. Dahin gehören folgende Beſtimmungen. Die Vernunft, in wie fern ſie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich ſich ſelbſt als eine Beſonderheit, als etwas auſſer Gott[5]). Es gibt wahrhaft und an ſich überall kein Subject und kein Ich, eben deßhalb auch kein Object, und kein Nichtich, ſondern nur Eines, Gott oder das All und auſſerdem Nichts. Das Ich denke, Ich bin, iſt bei Carteſius der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken iſt nicht mein Denken, das Sein nicht mein Sein, denn alles iſt nur Gottes oder des Alls. Gott bewirkt nichts, denn er iſt Alles. Gott und All ſind völlig gleiche Ideen, das All iſt ſelbſt Gott[6]).

---

1) Jahrbücher der Medicin, I. Bd. 1. Heft. S. 63.
2) Daſelbſt S. 69.
3) Daſelbſt S. 76.
4) Daſelbſt S. 74.
5) Daſelbſt S. 14.
6) Daſelbſt S. 15. Vgl. ferner S. 16. 17. 20. 27. 30. 33. 35. 37. 38. 44. 52. 63. 69. 74. 76.

Eben ſo ſehr folgt aus dieſen Beſtimmungen aber auch, daß das Abſolute ſelbſt **keine Perſönlichkeit** ſei, abgeſehen, davon, daß es ſonſt noch aus andern Rückſichten unmöglich iſt, es als ein Perſönliches anzunehmen. Denn zuerſt kann dieß nicht ſein in jenem Proceſſe, in welchem die Idee des Abſuluten die Gegenſätze ewig aus ſich hervortreibt und ewig in ſich zurücknimmt; dann aber iſt es auch von jener Seite her unmöglich, nach welcher auch bei Schelling die allgemeine Vernunft oben angeſetzt wird, die zu ſich nie ſagen kann: Ich bin. Dieſer Zug zum logiſchen Pantheismus iſt ſo deutlich als immer möglich ausgeſprochen in dem Satze: „Auſſer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles“[1]).

Von der ſo eben geſchilderten Seite faßten nicht nur mehrere Gelehrte die bis dahin entwickelte Naturphiloſophie auf, ſondern blieben dabei auch ſtehen ihr Leben lang, ohne ſie ſelbſt weiter zu entwickeln, oder dem Meiſter in ſeinen eigenen weiteren Entwicklungen zu folgen, deſſen Geiſt viel zu tief und viel zu durſtig nach höherer Wahrheit war, als daß es ihm möglich geweſen wäre, auf jener Stufe ſtehen zu bleiben, und nicht von der Philoſophie der Natur zur Philoſophie des Geiſtes überzugehen, in der ſich erſt das Syſtem vollenden konnte[2]). Wir wollen

---

1) **Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik**, 2. Bd. 2. Heft. S. 2. Im I. Hefte der Neuen Zeitſchrift ſucht Schelling von S. 33—48. ſogar den Beweis zu liefern, **daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eins ſeien.**

2) Von dieſen Naturphiloſophen ſagt mit Recht **Hegel**, daß ſie die Morgenröthe des verjüngten Geiſtes mit Taumel begrüßt haben, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee haben gehen wollen. Encyklopädie der phil. Wiſſenſchaft. I. Ausgabe. Vorrede S. XXXV. Vgl. S. XXXIV. Und eben ſo richtig ſagt von denſelben **Fr. v. Schlegel**: „In der Philoſophie haben die meiſten von **Schelling** nur das ſchnelle Weltconſtruiren und ein dynamiſches Spielen mit allerlei immer veränderten Naturſyſtemen ſich angeeignet. An der neuen Entwicklung und ganz veränderten Richtung in ſeinem Innern werden wohl nur wenige den wahren Antheil nehmen. Immer genügt ihnen die äuſſere Schale und Form,

uns zum Richter jener damals zu Tage ausgegangenen naturphiloſophiſchen Syſteme nicht aufwerfen; es mag innerhalb derſelben manches wahr und gut geſagt ſein; allein der unverzeihliche Irrthum und die grobe Lüge derſelben iſt die Meinung, daß in dem engen, niedern Kreis des blos Endlichen auch ſchon das Göttliche und Ewige gekannt, und daß ihr naturphiloſophiſches Lehrgebäude auch ſchon, und ohne alles Weitere, Philoſophie des Geiſtes, Religionswiſſenſchaft und Theologie ſei, wozu ihre Baumeiſter, in offenbarem Wahne begriffen, ſie ſtempelten, mit ſtolzer Verachtung und Zurückweiſung der religiöſen Eindrücke, die ihnen hoffentlich wie jedem Andern aus ihrer Kindheit geblieben ſind, die von chriſtlichen Vätern und Müttern geſchützt und geleitet war.

Daß ſie nicht würdig waren, Schellings Jünger genannt zu werden, geht ſchon daraus hervor, daß ſie nicht einmal die Bedeutung jenes Buches ihres Meiſters verſtanden, das ſich ihnen als Philoſophie und Religion zugleich ankündigte, und von einem Abfalle der Ideen ſprach, welcher Abfall von ſelbſt auf Freiheit und That hinweiſen mußte. Aus jener Unempfänglichkeit für das in dieſer Schrift Vorgetragene ging aber ganz beſtimmt hervor, daß die eigene Lehre jener naturphiloſophiſchen Männer mehr Materialismus war, als Schelling'ſche Naturphiloſophie, oder daß ſie dieſe zu jenem gemacht haben.

Wenn es ſich aber ſchon in der Schrift über Philoſophie und Religion, obſchon ſie noch um Ein Jahr vor den Aphorismen erſchien, offenbarte, daß Schellings tiefer und religiöſer Geiſt bei dem ſo geſtalteten Identitätsſyſteme nicht beharren konnte; ſo geht dieß noch viel deutlicher hervor aus ſeiner im Jahre 1809 bekannt gemachten Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit, wenn gleich auch dieſe Schrift manches enthält, was uns nicht genügt und ohne allen Zweifel unwahr und falſch iſt. Dahin gehört offenbar alles

---

und weil das alte Gehäuſe ſeines ehemaligen Syſtems noch ſtehen blieb, ſo bemerken ſie nicht, daß jetzt ein anderer Geiſt darin wohne." Vorleſ. über Geſchichte der alten und neuen Litteratur, Bd. 2. S. 322.

dasjenige, was er von Böhme über Gott als den Ungrund adoptirte, welcher Ungrund in die zwei Principien des Lichtes und der Finſterniß auseinandergehe, um einen theogoniſchen und kosmogoniſchen Proceß zugleich einzuleiten und zu vollziehen [1]). Doch wir kehren zu dem zurück, was die Abhandlung über Freiheit Wahres und Gutes enthält. Hatte er früher, auf Fichteſchem Standpunkte ſtehend, nur im Ich alle Thätigkeit und alle That erkannt, und es zum Mittelpunkte der Welt gemacht; ſo erkannte er jetzt die freie göttliche That als das Höchſte, ohne die freie That des menſchlichen Geiſtes aufzuheben; und darin beſteht allerdings der chriſtliche Theismus, den wir dem Syſteme des Pantheismus gegenüberſtellen. Der Zweck der Unterſuchung erfordert es, wenigſtens die Hauptſätze, in welchen jenes geſchah, hieherzuſetzen: „Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer blos geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lauter reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt; ſonſt hätte der geometriſche Verſtand, der ſo lange geherrſcht hat, ſie längſt durchdringen und ſein Idol allgemeiner und ewiger Naturgeſetze mehr bewahrheiten müſſen, als es bis jetzt geſchehen iſt, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu ſich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es gibt keine Folge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und Alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes; nicht nach abſtracter Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige in Gott" [2]). Was in dieſer Abhandlung angefangen war, wurde im Denkmal, daß er der Schrift Jacobi's „von den göttlichen Dingen" ſetzte, fortgeſetzt, denn wir finden hier den Satz ausgeſprochen, daß die Perſönlichkeit Gottes zum Princip der

---

1) Wir haben dieſe Seite hinlänglich dargeſtellt und beleuchtet in unſerer oben citirten Abhandlung: Ueber die Philoſophie der Offenbarung von Schelling. Freib. Zeitſchrift für Theologie. VIII. Bd. 2tes Heft.

2) Philoſ. Schriften. S. 482. 483.

Wiſſenſchaft gemacht werden müſſe. „Aber eben dieſes Daſein Gottes als perſönlichen Weſens iſt Gegenſtand — recht eigentlich der Wiſſenſchaft, und nicht nur überhaupt, ſondern ihr höchſter, letzter Gegenſtand, das Ziel ihres Strebens, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat [1].“ Vier Jahre ſpäter äuſſerte Schelling dieſelben Gedankin abermal und noch beſtimmter in ſeinem bekannten Briefe an Eſchenmayer [2]. „Iſt nicht Gott nothwendig ſchon dadurch ein in gewiſſem Sinne particuläres Weſen, daß er ein perſönliches Weſen iſt? Läßt ſich Perſönlichkeit ohne Abſonderung, ohne Fürſich-ſein, alſo in dieſem Sinne ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Abſicht handelndes, alſo verſtändiges Weſen gedacht werden, das nicht eo ipso ein Verſtandesweſen iſt [3]?“ — „Sie ſagen: Gott muß ſchlechterdings übermenſchlich ſein. Wenn er nun aber menſchlich ſein wollte, wer dürfte etwas dagegen einwenden?... Was er auch iſt, das iſt er durch ſich ſelbſt, nicht durch uns. Alſo kann ich ihm auch nicht zum Voraus vorſchreiben, was er ſein ſoll. Er iſt, was er ſein will. Alſo muß ich erſt ſeinen Willen zu erforſchen ſuchen; nicht aber ihm zum Voraus wehren zu ſein, was er ſein will [4].“ Wie ſehr Schelling in demſelben Briefe dem unwahren Rationalismus entgegen getreten ſei, geht daraus hervor, daß er von einer Vernunft nichts wiſſen will, mit der Alles ſchon geſetzt iſt [5].

So trat in Schelling die ſchon früher bei ihm vorhandene Geltendmachung des Erfahrungsmäßigen wieder hervor, aus der erkannten Unzulänglichkeit des rein Aprioriſchen entwickelte ſich bei ihm die Annahme des Geſchichtlichen, aber nicht in einſeitiger Weiſe, ſondern allſeitig, wie es die Welt ſelbſt erfüllt und als Offenbarung des perſönlichen Gottes und ſeines Reiches vor uns hintritt.

---

1) Denkmal S. 113. 114.
2) Mitgetheilt in der Allgemeinen Zeitſchrift, I. Bd. I. H. S. 78—129.
3) S. 88.
4) S. 91. 92.
5) S. 111.

Seit er den bekannten Brief an Eſchenmayer ſchrieb, haben wir aus ſeiner Hand nichts mehr erhalten. Indeß hat ſeine Schule nicht ermangelt, den Gang ſeines weitern Denkens uns anzudeuten. Dahin gehören ganz beſonders die lobenswürdigen Bemühungen von Fr. Jul. Stahl in ſeiner Philoſophie des Rechts nach geſchichtlicher Anſicht. In dieſer Schrift wird behauptet, daß Schelling den chriſtlichen Standpunkt zu dem ſeinigen ſchlechthin gemacht habe. Indeß können wir nicht bergen, daß wir der Anſicht ſind, bei Schelling ſelbſt möchte in dieſem Falle ſo Manches ganz anders geſtellt ſein, als es bei Stahl vorkommt, der die göttliche Freiheit beinahe als göttliche Willkühr behandelt, und das Syſtem ſo loſe verbunden ſein läßt, daß es kein Syſtem mehr ſein kann; abgeſehen übrigens von dem vielen Vortrefflichen, das jene Schrift enthält, und von der großen Bedeutung, die ſie für die unmittelbare Gegenwart hat und ſchon gehabt hat. Ein letztes Urtheil über Schelling wird übrigens dann erſt möglich ſein, wenn er ſein jetziges Syſtem der Oeffentlichkeit mitgetheilt haben wird. Wir verweiſen vorläufig auf unſere oben angeführte Abhandlung: über die Philoſophie der Offenbarung von Schelling; was bis jetzt vorliegt, berechtiget nicht, Schelling vom Pantheismus frei zu ſprechen.

Während ſo Schelling im Fortgange ſeiner Entwicklung das freie, geſchichtliche Moment mehr und mehr verfolgte, und ſofort als Hauptwahrheit die Perſönlichkeit Gottes aufſtellte, womit zugleich That, Leben und Schöpfung angenommen wird; bildete Hegel das in der Schelling'ſchen Philoſophie gleichfalls liegende Moment der logiſchen Nothwendigkeit aus, und machte ſomit eine rückgängige Bewegung nicht nur zum Syſteme des Spinoza, ſondern auch und ganz beſonders zum Pantheismus der Eleaten.

Hegel ſetzt das Denken als das Erſte und Urſprüngliche, es iſt ihm das abſolute Prius der Welt, jene allgemeine objective Vernunft, die wir ſchon bei den Eleaten und bei Spinoza als unperſönliche Vernunft und als unperſönliches Weltgeſetz, damit aber auch als Hypoſtaſe der logiſchen Idee, und zwar dieſer als der Idee der Gottheit ſelbſt erkannt haben. Die Hegelſche Philoſophie, im

Streben begriffen, alle Momente des Pantheismus in ſich zu vereinigen, begriff in ihrer ſpeculativen Idee, d. h. in der eigenthümlichen Vorſtellung von derſelben die Einheit oder das Eine der Eleaten, die Urſache, das Princip und das Eine des Giordano Bruno, die Subſtanz des Spinoza, und die Schelling'ſche Idee des Abſoluten, welche Idee die Einheit des Subjects und Objects in ſich begreift. Denn was die letzte Beziehung angeht, ſo iſt der Begriff, den Schelling auf der Stufe ſeiner Naturphiloſophie von dem Abſoluten ſich bildete, nur der abſolute Geiſt des Hegelſchen Syſtems, der nicht nur die Totalität alles phyſiſchen und geiſtigen Daſeins, ſondern zugleich das Erſte und Letzte, Höchſte und Größte, d. h. Geiſt Gottes, Gott ſelbſt iſt. Wir wollen aber damit nicht geſagt haben, daß das Hegel'ſche Syſtem den oben geſchichtlich dargeſtellten pantheiſtiſchen Lehrgebäuden, als dem der Kabbalah, des Meiſter Eckart, des Jacob Böhme und andern weniger verwandt ſei, vielmehr behaupten wir unſererſeits eben dieſe geiſtige Urverwandtſchaft, was aus den bisherigen hiſtoriſchen Erörterungen deutlich genug abgenommen werden kann. Daß wir aber an dem gegenwärtigen Orte Hegel mit in die Betrachtung hineinziehen, geſchieht auch nur in ſo weit, als es der hiſtoriſche Zuſammenhang verlangt.

Mit dem Begriffe der allgemeinen objectiven Vernunft iſt bei Hegel zu verbinden der Begriff des abſoluten Wiſſens, welches das Syſtem für ſich in Anſpruch nimmt. Die Vernunft ſoll ſich von der Stufe des Gefühls und der bloßen Vorſtellung zur Stufe des Denkens erheben, um hier den immanenten Begriff zu gewinnen, welcher eben als das abſolute Wiſſen angeſehen wird. Auf der letzten Stufe hat nämlich die Vernunft den Inhalt nicht blos als einen vorgeſtellten, als Gegenſtand, ſondern ſie beſitzt den Inhalt in der Form der immanenten Wahrheit. Dieſes abſolute Wiſſen iſt aber der abſolute Geiſt ſelbſt, der ſeiner ſich ſelbſt bewußte, aber nicht etwa nur für ſich und in ſich allein bewußte, ſondern der ſich in Allem bewußte, welcher ſomit das geſammte Weltbewußtſein als ſein eigenes anſpricht. Der abſolute Geiſt iſt nicht ein zweifacher, d. h. er iſt nicht ein anderer als Gottes Geiſt und ein anderer als Geiſt des Menſchen, ſondern

er iſt der Eine und allgemeine Geiſt, in welchen alle Unterſchiede aufgehoben ſind, und nur in ſo fern iſt er auch der wahrhafte Geiſt. Gott weiß ſich alſo im Menſchen nur ſelbſt, nicht der Menſch Gott; wenn wir daher ſonſt von einem Gottesbewußtſein ſprechen, und damit nichts anderes zu ſagen meinen, als: wir wiſſen um Gott; ſo iſt für Hegel das Gottesbewußtſein nichts anderes als das Selbſtbewußtſein Gottes in dem Menſchen, als die ewige Selbſtoffenbarung Gottes als des Geiſtes, wodurch er ſich ſelbſt offenbar wird. Somit iſt in dieſem Wiſſen der Gottheit die Beſonderheit und Subjectivität des Menſchen als eines Wiſſenden aufgehoben; aber auch Gott kann dem Menſchen nicht mehr als perſönliches Ich, als dieſes Ich erſcheinen, und mit dem aufgehobenen Unterſchiede zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Selbſtbewußtſein iſt ja die Perſönlichkeit Gottes und des Menſchen ſelbſt aufgehoben. Das Streben des Geiſtes, Einheit zu erkennen, nimmt ſomit im Hegelſchen Syſteme einen Gang, auf dem der Pantheismus als Reſultat gewonnen wird. Um die Wahrheit, welche die Einheit von Subject und Object iſt, zu erringen, und dieſe Wahrheit zur abſoluten zu ſteigern, wird der menſchliche Geiſt mit dem göttlichen identificirt, weil eben der göttliche Geiſt als der abſolute Geiſt die Identität des Subjectiven und Objectiven auf ewige Weiſe an ſich iſt; d. h. um das abſolute Wiſſen an ſich zu reißen, macht der Menſch ſich zu Gott. Damit wäre denn auch jener immanente Begriff in Beſitz gebracht, von dem eben die Rede war, durch den Gott ſich in uns als Geiſt weiß. Nach dieſen Beſtimmungen iſt es dann auch nicht zu verwundern, wenn von Hegel die Religion als Selbſtbewußtſein und Selbſtgefühl Gottes ausgegeben wird[1]).

Die Schelling'ſche Idee des Abſoluten entwickelte aus ſich Gegenſätze, und hob ſie wieder auf, wodurch das Seiende vorgeſtellt wird als eine Stufenreihe von Gegenſätzen bildend, die wieder vermittelt werden, aber nur um ſich zu ſtets höhern und inhaltsreichern Gegenſätzen zu entfalten. Bei Hegel erſcheint derſelbe Proceß als Selbſtbewegung des Begriffs oder

1) Religionsphiloſophie, I. Bd. S. 140; II. Bd. S. 151. 274. 330. Erſte Ausg.

der Idee, und das iſt das Leben der Gottheit, wie die reine Idee ſelbſt die Gottheit iſt. Gott kann von dem logiſchen Proceſſe um ſo weniger unterſchieden werden, da er in der That nur dieſer ſelbſt iſt, den Hegel zur Weltdialektik macht, wobei eine ernſtliche Frage nach der Perſönlichkeit des ſo geſchilderten abſoluten Geiſtes als etwas Ungereimtes zurückgewieſen werden müßte. Die Vorſtellung von der Schöpfung im chriſtlichen Sinne kann eben ſo wenig Statt finden, denn ſie iſt nichts anderes als der Proceß der Welt- und Menſchwerdung Gottes, oder der dialektiſche Proceß, durch den Gott Geiſt wird. Zu dieſem Ende muß die Idee durch Selbſtentzweiung als Anderes ihrer ſelbſt ſich entgegentreten, wodurch die Aeuſſerlichkeit der Natur zur Erſcheinung kommt; dieſe Selbſtentzweiung aber darf nicht bleiben, ſondern muß dialektiſch aufgehoben werden, und ſo wird der Geiſt der abſolute. Daraus ſind auch jene pantheiſtiſchen Beſtimmungen zu erklären, die im Hegelſchen Syſteme mit Nothwendigkeit ſich entwickelten: daß Gott ohne die Welt nicht Gott ſei, und daß das Endliche als nothwendiges, weſentliches Moment der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens angeſehen werden müſſe. Auf gleiche Weiſe iſt auch die Welterlöſung nur ein dialektiſches Moment in dem Proceſſe des göttlichen Lebens. Es iſt die Geſchichte Gottes ſelbſt, um die es ſich handelt, denn Gott iſt eben die abſolute Bewegung in ſich, die der Geiſt iſt; und dieſe Bewegung iſt an dem Individuum Chriſtus nur vorgeſtellt.

Daß damit auch noch andere chriſtliche Wahrheiten zuſammenſinken, ergibt ſich wie von ſelbſt. So wird das Gute blos als das Bewußtwerden in Gott beſtimmt, das Böſe aber nicht blos als formelles Sein auſſer Gott, ſondern auch als unmittelbare Bewußtloſigkeit des Menſchen über jene Einheit, und dieſe Bewußtloſigkeit ſo genommen, daß ſie einerſeits mit der Unſchuld, und andrerſeits mit der Rohheit gleichbedeutend iſt. Die Unſterblichkeit aber iſt die Form, wie der denkende Geiſt in Gott dem abſoluten Geiſte ewig iſt; dieſe innere Ewigkeit macht eben die Unſterblichkeit aus; ſie iſt ſomit das Aufgenommenſein

in den allgemeinen Geiſt, in welchem Aufgenommenſein wir aber nur den Tod zu erkennen vermögen [1]).

Ehe wir weiter ſchreiten, iſt nachzuholen, wie die Philoſophie in den Syſtemen von Kant, Fichte und Jacobi ſich geſtaltet habe, in der Weiſe nämlich, wie es auf die gegenwärtige Frage Bezug haben kann. Zwar ſind ſie dafür bekannt genug, daß ſie keinen Pantheismus enthalten; allein ſie haben ſich um ſo weniger vom Rationalismus frei gehalten, der gegen die chriſtliche Wahrheit, daß ein perſönlicher Gott an der Spitze der Welt ſtehe, mehr ankämpft als man gewöhnlich dafür hält, mit den Modificationen jedoch, die wir in Beziehung auf ſie eintreten laſſen werden.

Aus dem als wahr angenommenen Satze: „Es ſei nicht abzuſehen, wie wir zu einem nothwendigen Wiſſen gelangen könnten, wenn ſich unſere Erkenntniſſe nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände, und nicht vielmehr dieſe ſich nach der Art und Weiſe unſers Erkennens richten müßten," entwickelte Kant [1]) einen Idealismus, der ſich bisher in der Geſtalt jenes einſeitigen

1) Da der Hegelſche Pantheismus in ſeiner Formation ſich an die Trinitätslehre anſchließt, ſo könnten wir ſein Syſtem Pantheismus in der Form der Dreieinigkeitslehre nennen, der ſchon einmal im Syſteme des Sabellius aufgetreten iſt. Wir könnten in der That den Hegelianismus als einen conſequent durchgebildeten Sabellianismus anſehen. Denn hat nach dem Sabellianiſchen Modalismus Gott als Vater die Eigenſchaften nicht, die ihm als Sohn und Geiſt zukommen, und wird er eigentlich Geiſt nur in der Gemeinde (wie bei Hegel); ſo war er auch für den Menſchen nicht vor der Erſcheinung des Sohnes und des Geiſtes, d. h. ehe er in dieſen Moden ſich entwickelte, und er ſteht urſprünglich für den Menſchen als das da, was er für ſich ſelbſt iſt, als phyſiſche Kraft. Der Menſch war Product dieſer Kraft, und wenn er ſündigte, ſündigte er mit Naturnothwendigkeit, wie bei Hegel. Unſchuld iſt nur der Zuſtand der Rohheit. Uebrigens iſt mit dieſem Sabellianismus auch Schleiermacher behaftet, nicht in der Trinitätslehre, die er verwirft, ſondern in der Auffaſſung der Sünde, die bei ihm vom Menſchen begangen wird, nicht in Folge eines Abfalls des freien Willens, ſondern weil urſprünglich das ſinnliche Princip, das Fleiſch, überwiegend war über den Geiſt.

1) Eine umfaſſendere Darſtellung dieſes Syſtems, als ſie hier möglich iſt, findet ſich in unſ. Phil. d. Chriſt. I. S. 124—144 u. 743—755.

Rationalismus zeigte, den wir ſchon bei Spinoza gefunden haben. Denn was dieſem als das allgemeine Sein mit ſeinen Beſtimmungen im Realen galt, das iſt für Kant das Unbedingte, Nothwendige im Gedanken, im Begriffe, ſomit im Idealen. Nur jene Erkenntniſſe hält er daher für wahr und gewiß, die a priori gefunden werden. Dafür aber hält er nach ſeinen angeſtellten Forſchungen nur die praktiſchen, die ſich auf Handlungen beziehen. Die theoretiſchen Erkenntniſſe ſind ihm deßwegen unwahr, ungewiß und unſicher, weil ſie ſich auf Gegenſtände beziehen, die wir der Erfahrung verdanken, die folglich in jenen nothwendigen Vernunftzuſammenhang nicht gehören, eben deßhalb aber nur in ihrer Erſcheinung, nicht in ihrem Weſen vor uns hintreten. Das Allgemeine und Nothwendige im Vernunftzuſammenhange iſt aber auch das Veränderungsloſe, welches Kant ſofort in das Gebiet des Ethiſchen hereinzieht, und es iſt gerade das Ethiſche, in welchem ſein Rationalismus hervortritt. Während nun Spinoza göttliche Freiheit, That und Geſchichte läugnet, bekennt ſich zwar Kant zu ihnen, aber doch nur ſo, daß er ſie im Weſen wieder aufhebt. Denn nach Kant ſoll im göttlichen Willen keine Beſtimmung für unſern Willen liegen dürfen, weil der Menſch ſich nur aus ſich ſelbſt beſtimmen müſſe, und es gibt ſomit für denſelben keine höhere Auctorität, als die iſt, welche in ſeinem eigenen reinen Sollen, im kategoriſchen Imperativ liegt. Nur das wird Gott noch zugeſtanden, nach dem höchſten Geſetze, das ſelbſt gleichſam über ihm ſteht, zu beurtheilen, wer dem kategoriſchen Imperativ Gehör gegeben, nach welcher Beurtheilung ſich denn auch Lohn und Strafe im andern Leben richtet. So wird Gott nicht blos nur zum Poſtulat der praktiſchen Vernunft gemacht, ſondern zwiſchen ſeinem Willen und unſerm Willen iſt auch ſchlechthin kein lebendiges Verhältniß, und es iſt nur Inconſequenz von Seite Gottes, wenn er dennoch über unſere Willensbeſtimmungen richten will. Wenn daher Kant auch nie Gott als einen perſönlichen geläugnet hat, ſo hat er ihn doch um ſo mehr für uns und unſer Leben als einen ſolchen aufgehoben. Aus den obigen Gründen mußte Kant auch die göttliche Offenbarung ver-

werfen, wie er ſie denn auch wirklich verwarf, und es nur zu einer „*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ brachte. Was jedoch an dieſer Schrift gerade das Beſte iſt, gehört dem Chriſtenthum an; denn während Kant chriſtliche Wahrheiten in philoſophiſche umzudeuten ſich bemühte, geſchah es, daß er mehrere chriſtliche Ideen in ſeine praktiſche Philoſophie aufnahm, die vielfach ihren eigenthümlichen Gehalt bei und nach der Uebertragung beibehielten; und gerade dieß iſt die tiefſte Seite der ganzen Kantiſchen Lehre, ſo wie das, was vom Syſteme am meiſten Frucht gebracht hat. Nur hat ſich durch dieſe Täuſchung andrerſeits auch die falſche Anſicht in vielen Köpfen befeſtiget, als wäre auch auſſer Chriſtus Heil zu finden, abgeſehen von den wahnwitzigen Einfällen, die chriſtliche Wahrheit nach der Kantiſchen zu ermeſſen, die eben nur in der genannten Täuſchung ihren Grund haben konnte [1]).

Was *Kant* über die Chriſtologie ſelber vorbringt, geht nur dahin, *Chriſtus* als eine *Idee*, und zwar als die *Idee der ſittlich-vollkommenen und darum Gott wohlgefälligen Menſchheit*, als *Urbild* ſomit *des reinmenſchlichen Lebens zu begreifen* [2]).

Der objective Rationalismus des Spinoza erſchien bei *Fichte* als *ſubjectiver*, indem die Vernunft als Ich feſtgehalten und dieſes zum Princip der Welt erhoben wurde, wobei wiederum kein perſönlicher Gott beſtehen konnte. Denn was für Spinoza die Subſtanz war, das iſt für Fichte das Ich, nur mit dem Unterſchiede, daß Spinoza in die Subſtanz Denken und Sein gleich ſehr verlegte, für Fichte aber die Auſſenwelt nur etwas Zufälliges, nur das iſt, was das Ich daraus machen will. Der *Fichtianismus* iſt in ſo fern der *umgekehrte Spino-*

---

1) So hat ſich *Kieſewetter* nicht entblödet zu ſagen: „Ich bin überzeugt, daß, wenn Chriſtus den von Kant aufgeſtellten Grundſatz der Moral gehört hätte, er gewiß demſelben beigepflichtet und geſagt haben würde, daß er daſſelbe habe ausdrücken wollen. Ich laſſe es unentſchieden, ob ſeine Schüler ihn verſtanden haben.“

2) Vgl. *Phil. d. Chriſt.* I. S. 743—755.

zismus, indem die abſolute Objectivität in die abſolute Subjectivität umgewandelt wurde, ſo daß die abſolute Subſtanz des Spinoza als das reine abſolute Ich erſchien. Das Ich iſt das abſolut Eine, Unbedingte, und auſſer ihm iſt nur das Nichts. Mit tiefer Wahrheit hat daher Schelling, Fichte erklärend, es ausgeſprochen, daß die Philoſophie im Ich ihr ἑν και παν gefunden habe[1]). An die Stelle Gottes tritt ſomit bei Fichte das Ich. Da aber das reine Bewußtſein als ſolches, und wie es bei Fichte erſcheint, eigentlich nie zum rechten, d. h. perſönlichen Bewußtſein gelangt, und daher die unperſönliche Vernunft doch nie zu ſich ſelbſt wahrhaft: Ich ſagen kann; ſo konnte es auch der idealiſtiſche Pantheismus des Fichte durch die unwahre Einheit nur zu einer unperſönlichen moraliſchen Weltordnung, nicht aber zu einer perſönlichen Vorſehung bringen[2]).

Damit hängt zuſammen, daß es für das Ich keine Beſtimmung als nur in ihm ſelbſt und durch ſich ſelbſt gibt, nicht aber in einem perſönlichen göttlichen Willen auſſer ihm. Wie alſo bei Spinoza und Kant, ſo gibt es auch bei Fichte für das wirkliche Leben keinen perſönlichen Gott. Eben ſo wenig kann es eine göttliche Offenbarung geben, denn hierin iſt Fichte mit Kant ſchlechthin Eins, was hervorgeht aus ſeiner „Kritik aller Offenbarung.“ Denn da die Religion nur als Tugend angeſehen wird, die auf Gott Rückſicht nimmt, ſo könnte die Offenbarung nur noch auf diejenigen Bezug haben, die entweder des Sittengeſetzes ſich nicht bewußt ſind, oder des Geſetzgebers nicht gedenken, als Darſtellung des Sittengeſetzes oder als Ankündigung des Geſetzgebers. Es iſt aber bekannt, daß ſpäter Fichte ſich ſelbſt unbefriedigt fand durch ſolche Weisheit, und daß ſeine Lehre endlich mit dem Satz ſchloß: „Die zur göttlichen Liebe gewordene in Gott ſich ſelbſt vernichtende Reflexion iſt der Standpunkt der höchſten Wiſſen-

1) Phil. Schriften. I. Bd. S. 44.
2) Ueber Fichtes Syſtem vgl. Phil. d. Chriſt. I. S. 144–176. u. 765–768.

ſchaft; die Liebe iſt daher höher als alle Vernunft, und iſt ſelbſt die Quelle der Vernunft." Allein damit war er dennoch ſehr weit davon entfernt, zur Wahrheit zu kommen, denn er verwechſelte in der letzten Periode ſeines Denkens den ſubjectiven Idealismus mit dem Pantheismus. „Es gibt durchaus kein Sein und Leben außer dem unmittelbaren göttlichen Leben. In Gott und aus Gott wird nichts, entſteht nichts; in ihm iſt ewig nur das Iſt, und was da ſein ſoll, muß urſprünglich bei ihm ſein, und muß er ſelbſt ſein[1])." „Die Welt und die Dinge ſind da als Gottes Sichſelbſtausſprechen Seiner Selbſt[2])." Es war daher auch am Orte, Chriſtus zu der pantheiſtiſchen Formel von der „abſoluten Identität der Menſchheit mit der Gottheit[3])," von der „abſoluten Einheit des menſchlichen Daſeins mit dem göttlichen[4])" werden zu laſſen.

Wenn wir hier als einen Rationaliſten, der ſich gegen die Perſönlichkeit Gottes ausſprach, auch noch Jacobi anführen, ſo werden wir bei Vielen Widerſpruch erregen, weil *ja*, wie ſie ſagen, grade dieſer edle Mann es war, der die Perſönlichkeit Gottes nicht nur gegen Pantheiſten vertheidigt hat, ſondern für dieſe Wahrheit auch geſtorben iſt. Dieſes nicht läugnend ſtellen wir der Behauptung nur unſern eigenen Satz entgegen: Allerdings war Jacobi gänzlich beherrſcht von der Idee des Chriſtenthums: daß nur der perſönliche Gott der wahre ſei, und er ſchrieb dieſes Wiſſen ſeiner philoſophiſchen Idioſynkraſie zu; allein während er einerſeits wohl einen perſönlichen Gott anerkennt, will er doch andrerſeits nicht das Leben und Wirken dieſes perſönlichen Gottes; — und das iſt der große innere Widerſpruch, der ſeine ganze Lehre, ſo wie ſein ganzes Leben durchzieht. Jacobi erkennt nur eine innere Offenbarung im Geiſte des Menſchen, nicht aber auch eine äuſſere, die von Gott an die innere gerichtet wäre. Somit gilt Jacobi ſchlechthin nur

1) Anweiſ. zum ſeligen Leben S. 163. 164.
2) A. a. O. S. 164. 165.
3) A. a. O. S. 344. 345.
4) A. a. O. S. 170.

die Vernunftoffenbarung, nicht aber die geſchichtliche, chriſtliche, denn dieſer widerſtrebt er bis aufs Aeuſſerſte, und zwar immer im Intereſſe der innern, auf eine Weiſe, wodurch er ſich ſchlechthin nur als Kantianer verräth. So hat er den perſönlichen Gott in ſeiner freien Wirkſamkeit, die ſich in That und Geſchichte kund gibt, im chriſtlichen Sinne aufgehoben, wenn er ſonſt gleichwohl viel von Thaten göttlicher Freiheit zu ſagen weiß, welche Freiheit er eben dadurch nicht wenig beſchränkt, daß er ſie nicht in ihrer höchſten Form, in der Offenbarung hervortreten läßt. Er bekennt ſich wohl zu dem Satze: Am Anfange war der Wille; aber er ließ dieſem Willen keinen Fortgang zu. Die Beſchränkung der göttlichen Freiheit in Abſicht auf die geſchichtliche Offenbarung hat ihren Urſprung bei Jacobi nur in der Beſchränktheit des eigenen Geiſtes, und er reflectirte dieſe geiſtige Beſchränktheit in Gott, in welchem ſie jetzt ſelbſt als Beſchränkung vorkommt. Wie daher Jacobi einerſeits mit den Chriſten für den perſönlichen Gott gemeinſam gegen die unwahre Philoſophie, wie ſie im Pantheismus und Rationalismus erſcheint, ſtreitet, eben ſo kämpft er auch andrerſeits mit den Rationaliſten und Pantheiſten gegen die Chriſten, indem er die Realität der Offenbarung läugnet. Die Idee iſt ihm mehr als Chriſtus; dieſer iſt nur äuſſerer Buchſtabe, unweſentliches Bild, er kann nicht geben, was wir in unſerer innern Offenbarung nicht ſchon haben. Jeder Menſch kann daher Gott offenbaren, wie Chriſtus ihn geoffenbaret hat. Während daher ſo Jacobi die Perſönlichkeit Gottes gerade in ihren höchſten, lebendigſten Offenbarungen verkennt, fällt er in einen Rationalismus, der dem Kantiſchen und Fichteſchen in nichts nachgibt, nur iſt ſein eigener der inconſequenteſte von allen.

Aus dieſer Inconſequenz, die er ſelbſt am meiſten fühlen mochte, iſt auch jener innere Widerſpruch in Lehre und Leben zu erklären, von dem wir oben geſprochen haben. Er liegt am deutlichſten in ſeinen eigenen Worten: „Gerne vertauſchte ich mein gebrechliches philoſophiſches Chriſtenthum gegen ein poſitives hiſtoriſches. Durchaus ein Heide mit dem Verſtande, mit dem ganzen Gemüthe ein Chriſt, ſchwimme ich zwiſchen zwei Waſſern,

die ſich mir nicht vereinigen wollen, ſo daß ſie gemeinſchaftlich mich trügen; ſondern ſo wie das eine mich unaufhörlich hebt, ſo verſenkt auch unaufhörlich mich das andere [1])."

5.

Hauptgrundſätze des chriſtlichen Theismus.

Verhältniß zum Pantheismus.

Um bei der Auffaſſung und Darſtellung der Hegel'ſchen Philoſophie ſogleich, und zwar vor der Hand nur im Allgemeinen, nahe zu legen, welche Stellung zwiſchen ihr und dem Pantheismus überhaupt das Chriſtenthum einnehme, finden wir für angemeſſen, die Hauptgrundſätze des letztern, wenn auch nur kurz, namhaft zu machen. Was ſodann hier im Allgemeinen vorerſt mitgetheilt wird, ſoll ſpäter bei einzelnen Fällen ſeine Anwendung und weitere Ausführung je im Beſondern finden. Daß jedoch dieſe Hauptgrundſätze nur im Gegenſatze zu den Grundlehren des Pantheismus aufzufaſſen ſeien, wird von ſelber klar ſein, was wir in Betreff des Umfanges bemerken zu müſſen glauben, in welchem wir dieſe Hauptgrundſätze mittheilen.

Sie ſind folgende:

Gott iſt, und er iſt der Bewußte, Freie und Perſönliche. Er iſt weder die Welt, noch iſt er die unperſönliche Vernunft; ſondern er hat die ganze Welt, über welcher er hehr und frei ſteht, durch das Wort ſeiner Allmacht aus Nichts geſchaffen, ohne durch eine innere oder äuſſere Nothwendigkeit dazu gedrungen zu ſein, weil der Grund der Weltſchöpfung nur in ſeinem freien Willen und in ſeiner Liebe liegt. Er thut und wirkt Alles nach ſeinem freien Willen; er macht es, wie er will, und er macht was er will, mit den Kräften im Himmel und den Kräften auf der Erde, und Niemand iſt, der ſeiner Hand wehren oder zu ihm ſagen könnte: Was machſt du? Mit der Schöpfung, die ſomit nicht Naturbegebenheit, aber

---

1) Vgl. Philoſ. d. Chriſt. I S. 755–761.

auch nicht Selbſtentfaltung der Gottheit, ſondern freie That der göttlichen Liebe iſt, ſteht Gott in fortwährender lebendiger Verbindung durch die Erhaltung und Regierung der Welt. Darin erkennen wir die göttliche Vorſehung, durch die Gott, der uns zuvor ſchon ins Daſein gerufen hat, Vater der Menſchen iſt. Er hat ein Reich gegründet, in welches die Menſchheit aufgenommen iſt. In dieſem Reiche iſt ſein heiliger Wille Urgeſetz; alle Geſetze ruhen in dieſem perſönlichen Urgeſetze und nicht in der abſtracten Nothwendigkeit einer unperſönlichen Vernunft. Seinen Willen aber offenbarte er den Menſchen, die ihn, zur Freiheit organiſirt, frei befolgen ſollen. Der Menſch iſt frei und hat die Aufgabe, mit Freiheit ſich in Gott und ſeinem Reiche zu gründen, was geſchieht, wenn er mit freier Liebe das göttliche Geſetz, den perſönlichen Willen der Gottheit erfüllt. Dadurch wird er moraliſch Eins mit Gott, und dieſe Einheit iſt Religion: bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft mit dem Vater der Menſchen. Die auf perſönliche Freiheit und freie Perſönlichkeit gebaute Einheit mit Gott iſt aber nicht pantheiſtiſche Vermiſchung des Menſchlichen mit dem Göttlichen, ſondern das Grundverhältniß beſteht fort, nach welchem Gott das Abſolute, der Menſch aber, die Creatur, das Relative, Abhängige, Bedingte bleibt. Jenen perſönlichen Willen, der erfüllt werden ſoll, hat Gott nicht nur in das Innere des Geiſtes als ein ewiges] Geſetz eingegraben, ſondern er hat ſeinen Willen auch äuſſerlich ihm kund gemacht durch höhere Offenbarung. Die Offenbarung iſt mit ihrem Inhalte Princip des Lebens im Reiche Gottes; das göttliche Reich ſelbſt aber ſchreitet als ein lebendiges Ganze von der Schöpfung an in ſeiner Entwicklung ſtill und ruhig weiter. Das Chriſtenthum begreift ſelbſt durch unmittelbare und mittelbare Offenbarung die Welt als Geſchichte und Offenbarung. Somit ſind wir in einer Region, in der Gott fortwährend ſich als den lebendigen beweiſt, und in allen ſeinen Offenbarungen, Thaten und Handlungen das Myſterium ſeines Reiches laut und immer lauter werden läßt. Es gibt daher eine göttliche Geſchichte, und ſie iſt eben die Offenbarung Gottes. Was uns

in ihr entgegentritt, iſt nicht menſchliche, ſondern göttliche Handlung, göttliches Thun, göttliches Geſchehen, dem menſchlichen Handeln gegenüber, welches gleicherweiſe ein freies iſt. Alles aber hat von Seite Gottes nur den Zweck, den Menſchen zur Einheit mit ſich zu führen. Dieſe iſt abgebrochen worden durch die Sünde, die dadurch entſtand, daß der Menſch ſeine Freiheit zum Abfall vom Willen Gottes gebrauchte, welcher Abfall eben die Sünde iſt, in welcher wir zugleich das Böſe erkennen, ſo wie in dieſem das Uebel, das als tiefer Zwieſpalt das Leben und die Geſchichte durchzieht. Um den Zwieſpalt aufzuheben, erſchien Chriſtus als präſenter, perſönlicher Gott. Die Zeit vor ihm trägt den Charakter der unendlichen Sehnſucht nach ihm: dieſer kam die göttliche Verheiſſung entgegen, und conſtituirte mit der Sehnſucht das Leben der alten Welt. Chriſtus ſelbſt iſt aber nicht aus dem, was vor ihm war, zu erklären, nicht aus den Kräften der Natur, nicht aus der Entwicklung der Geſchlechter; ſondern Chriſtus hat einen abſoluten Anfang in dem Geſchlechte und in der Geſchichte; er iſt die Erſcheinung des Ewigen in ihr, um dem Geſchlechte ſelbſt einen neuen Anfang zu geben. Denn der Gottmenſch iſt als der Erlöſer der zweite Schöpfer des Menſchen; und ſo entſteht durch ihn eine neue Welt, eine neue Wirklichkeit, ein neues Leben. Dieſes neue Leben iſt gebaut auf das neue Bewußtſein, das neue Bewußtſein aber auf die abſolute Wahrheit, und dieſe iſt innerlich ſelbſt nur Eins mit der That der Welterlöſung. Dieſe, die nicht etwa ſymboliſche Umhüllung irgend eines bloſſen philoſophiſchen Gedankens iſt, iſt als Thatſache in die Geſchichte hereingetreten, und entwickelt ſich in unmittelbarer ewiger Gegenwart und mit unendlicher Energie fort bis zum Ende der Tage. Damit die Erlöſung immer tiefer und ſiegreicher eingreife in das Leben des Geſchlechtes, iſt die Kirche gegründet, die als göttliche Anſtalt auch göttliche That iſt. In ihr ſetzt ſich die Erlöſung ſelbſt fort durch die ewige Verkündigung, alſo durch das ewige Lautwerden der göttlichen Wahrheit, und durch die ewige Feier heiliger Myſterien, ſo wie durch den übrigen Cult und die geſammte chriſtliche Erziehung. Die realiſirte Erlöſung iſt als voll-

zogene *Vereinigung mit Gott* das *ewige Leben*, die *ewige Seligkeit*, die ſchon hier anfängt, weil wir ſchon dieſſeits Kinder Gottes werden können und ſollen, die ſich aber vollendet im Jenſeits, wo wir *perſönlich fortdauern*. Die Ewigkeit, die wir erwarten, iſt daher nicht die abſtracte in Gott, ſondern die wirkliche, die unſere Perſon angeht, welche mit dem Ewigen zwar Eins wird, aber nie aufhört, perſönliches Bewußtſein und Leben zu haben.

Was wir ſo eben vorgetragen haben, iſt bekanntlich ſo ſehr Lehre des Chriſtenthums, daß wir der Nachweiſungen nicht bedürfen, weder aus der heiligen Schrift, noch aus den Vätern. Und wenn wir auf die letztern doch einigermaßen eingehen, ſo geſchieht es nur, um an ihnen zu zeigen, wie ſehr ſie das pantheiſtiſche Moment von dem chriſtlich-theiſtiſchen zu trennen verſtanden haben.

Als jenen Satz, der das Grab alles Pantheismus iſt, dürfen wir den aufſtellen, der ſich als *Grundſatz* durch das ganze Syſtem des heiligen *Auguſtinus* hindurchzieht: „*Aus der Subſtanz Gottes kann nichts hervorgehen, denn nur Gott, d. h. der Sohn Gottes, welcher ſelbſt der Schöpfer der Welt iſt*[1]). Denn da ſich Auguſtinus durchgängig an die vollendete Form der Moſaiſchen Schöpfungstheorie hielt, welcher einerſeits die Idee der Einheit Gottes, andrerſeits aber der Begriff des Schaffens aus Nichts zu Grunde liegt, ſo bedeutet der Ausdruck bei Auguſtinus nichts anderes als: Wenn Gott die Welt aus Nichts erſchafft[2]), aus der Subſtanz Gottes

1) Ex quo fit, ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non creaverit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum plenius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt. *De libero arbitrio* l. I. c. 2. (al. 5.) Eine Parallelſtelle hiezu: Haec facta sunt, nec ea genuit de se ipso, ut hoc essent, quod ipse est: sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia nec ei, a quo facta sunt, nec filio ejus, per quem facta sunt. *August. In Genesin contra Manichaeos* l. I. c. 2.

2) *Confess.* lib. XII. c. 7.; *de Genes. ad litter.* lib. I. c. 15.; *de civit. Dei*, l. XII. c. 25.; *Contr. Priscill. ad Oros.* c. 2.

aber nur Gott, und nicht die Creatur hervorgehen kann, dieſe folglich nicht aus der Subſtanz Gottes iſt; ſo geht auch Gott, wenn er die Welt erſchafft, mit ſeinem Weſen in die Creatur nicht ein, ſondern ſeine Schöpfung iſt eine ſolche ſchlechthin nur nach Auſſen, verſchieden von ihm, wie er von ihr, dem Weſen nach. Aus dieſem Grunde konnte er auch die Lehre von einer Emanation der Materie aus Gott, ſo wie die Vorſtellung von der Ewigkeit der Welt nur verwerfen[1]. Gleich ſehr verhaßt war ihm die Vorſtellung: Gott ſei die Seele der Welt, dieſe folglich der Leib Gottes[2]. Wie die Materie nicht aus Gott iſt, ſo iſt auch die Seele des Menſchen nicht aus Gott gefloſſen, ſondern ſie iſt eben ſo, wie die Materie, Product der göttlichen Allmacht, und aus dem Nichts[3]. Um aber allen möglichen Mißverſtändniſſen mit Einmal vorzubeugen, ſchlägt Auguſtinus vor, den Subſtanzbegriff auf Gott gar nicht anzuwenden, weil er den Begriff der Accidenz mit ſich führe, das Verhältniß Gottes zur Welt aber nicht das der Subſtanz zur Accidenz ſei[4]. Seiner Anſicht nach wäre auf Gott nur der Begriff vom Weſen, essentia, in Anwendung zu bringen. Es iſt nur dieſelbe Vorſtellung, die wir bei Dionyſius Areopagita finden, wenn dieſer, um Gott nicht in die Kategorie des endlichen Seins hereinfallen zu laſſen, der Gottheit lieber das Nichtſein zuſchreibt, welches Nichtſein aber erklärt wird als das Ueberweſentliche, superessentiale, worin eben die höchſte Vollkommenheit Gottes beſteht[5]. Auf ganz gleiche Weiſe drückte ſich ſpäter Johannes Scotus Erigena aus, der übrigens das Ganze auf eine ungemein ſcharfſinnige Weiſe aus dem Ideenzuſammenhange erklärte.

---

1) Confess. l. XII. c. 7.

2) De civit. Dei, l. IV. c. 12.

3) De Genesi ad litt. l. VII. c. 2. sqq.

4) De trinit. l. V. c. 2; lib. VII. c. 5.

5) Dionys. Areopag. de divin. nomin. c. 1. c. 4.; de myst. theolog. c. 1. Vgl. Cyrill. Alex. de trinit. dial. I. Gregor. Naz. orat. XXXVI.

Die Anſchauung von der weſentlichen Verſchiedenheit Gottes und der Creatur mußte ſich ganz gegen die verkehrte Anſicht des Alterthums wenden, ſo ferne wir dieſes auſſerhalb der Offenbarung begreifen. Nicht davon zu ſagen, daß man Alles verwarf, was groben Pantheismus athmete; auch da wurde dieſer aufgeſucht, wo die Griechen glaubten, vom Grobſinnlichen ſich ſchon losgemacht zu haben. Wenn daher Ariſtoteles den Philoſophen Anaxagoras nicht genug zu erheben weiß, weil er zuerſt den göttlichen Verſtand, νους, von der materiellen Welt getrennt, und als den Beweger und Ordner der Welt an die Spitze geſtellt habe; ſo will zwar Clemens Alexandrinus das Große dieſes Gedankens nicht in Abrede ſtellen, glaubt aber doch ſein Lob ſehr beſchränken zu müſſen, weil Anaxagoras, indem er neben dem Nous die ewige ungeregelte Materie annahm, die durch den göttlichen Verſtand erſt geordnet werden ſollte, Alles vermengend, Gott die Würde entzogen habe, die ihm als dem Schöpfer zukomme [1]). Wir erkennen in dieſen Worten den Sieg der chriſtlichen Philoſophie über die griechiſche. Auf die letztere hinſehend, konnten ſich die chriſtlichen Lehrer die falſchen Vorſtellungen über die Schöpfung nur aus falſchen Vorſtellungen über Gott erklären [2]). Mit der alten heidniſchen Anſicht überall in Kampf ſich einlaſſend, mußte auch die Vorſtellung als eine unwahre zurückgewieſen werden: die Welt verdanke ihr Daſein dem Zufall [3]). Und ſo blieb als

---

1) Ἐπεὶ γὰρ Ἀναξαγόρας πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν· ἀλλ' οὐδὲ οὗτος ἐτήρησε τὴν ἀξίαν τὴν ποιητικὴν, δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναζωγραφῶν, σὺν τῇ τοῦ ἀπραξίᾳ τε καὶ ἀνοίᾳ. Stromat. l. II. p. 435. ed. Potter. Oxon. Vgl. August. Conf. l. XII. c. 7. 20. de Gen. contr. Manich. l. I. c. 5. 7. de Genes. ad litt. l. I. c. 15.

2) Theophil. ad Autol. II. 4. Origenes contr. Celsum. I. 23. ed. de la Rue. Tom. I. p. 340. Athanas. contr. gentes. Tom. I. p. 1. sqq. ed. Colon.; Basilius, homil. in hexaëmer. I. c. 2. Tom. I. p 3. ed. Garnier. Ferner c. 7. p 7.

3) Tertull. adv. Hermog. c. 19. adv. Valent. c. 16. 20.; Theophil. ad Autol. II. c. 12. Basil. homil. in Hex. I. c. 1. c. 2. Chrysost. homil. in Genes III. opp. Tom. II. ed. Paris. 1636. p. 22. sq. homil. VII. p. 65.

reine chriſtliche Vorſtellung die: daß Gott die Welt geſchaffen habe, und zwar aus Nichts [1]).

Iſt aber die Frage die: wo ſoll der letzte Grund der Weltſchöpfung geſucht werden; ſo antworten die Kirchenväter: im göttlichen Willen. So iſt der göttliche Wille als der abſolut freie und keiner Nothwendigkeit unterworfene zum Princip der Welt und der Dinge gemacht, und das iſt das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Weltanſicht, oder des chriſtlichen Theismus [2]). Auch Auguſtinus

---

1) Hermas: Past. Mandat. I. Tatian. orat. ad Graec. c. 5. Tertull. Apologet. c. 17. Irenaeus, adv. Haeres. II. 20. Athenagor. legat. pro Christ. c. 15. Origenes de princip. II, 1. IV, 3. Gregor. Nyss. Apolog. in Hex. Chrysost. homil. in Genes. II. p. 12.

2) Gregor von Nyſſa, Apol. in Hexaëm. p. 6. χρὴ δὲ, οἶμαι, πρὸ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων, ἐκεῖνο διομολογηθῆναι τῷ λόγῳ, ότι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως συνδρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις, καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται· τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν· σοφίας δὲ ἴδιον, τὸ μηδὲν ἀγνοεῖν, ὅπως ἂν τὰ καθ' ἕκαστον γένοιτο· τῇ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις κ. τ. λ. In dieſer Stelle iſt eine vortreffliche Zuſammenſtellung des Willens Gottes mit der göttlichen Allmacht und Weisheit. Der Wille iſt das Maaß, d. h. er iſt die Urbeſtimmung, das Princip. Es iſt aber der Wille keine Beſtimmung ins Ungeregelte, Vage, ſondern er hat in ſich die göttliche Weisheit. Folglich beſtimmt der Wille die Macht nach der Weisheit, und dieß iſt auch der höchſte Ausdruck, der gefunden werden kann. Dieſelbe Anſicht iſt ausgeſprochen bei Ambroſius im Hexaëm. II. c. 2. §. 4. ed. Paris 1686. Tom. I. Voluntas ejus (Dei) mensura rerum est. Sermo ejus finis est operis. Theophil. ad Autol. II, 13. πρωτον μεν ἐξ οὐκ ὀντων ποιῃ τα γινομενα καθως βουλεται. Hippol. adv. Noët. n. 10. 11. ἐποιησεν, ὡς ἐθελησεν. θεος γαρ ἠν. Thomas Aquin. Summa theol. P. I. qu. 19. art. 4. Voluntas Dei est causa rerum. Irenaeus adv. haeres. II. 1. n. 1. Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libertate fecit omnia. Idem III. 8. n. 3. Quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit. Duns Scotus: de primo rerum principio, quaest. IV, art. 1. n. 3. 4. Procedit autem

erkennt die letzte Urſache der Welt nur im göttlichen Willen [1]). Iſt der Wille Gottes Princip der Welt; ſo iſt er auch Princip des Lebens im moraliſchen Sinne, d. h. es gibt für das geiſtige Leben keine andere Beſtimmung, als nur im perſönlichen Willen der Gottheit, welchen wir auf freie Weiſe zum Princip unſeres Willens machen ſollen. Darum ſieht Auguſtinus als das ewige Geſetz der Weltordnung und des geiſtigen Lebens den Willen Gottes an [2]). Da nun die chriſtliche Wiſſenſchaft nichts anderes als das Forſchen nach der Urwahrheit iſt, dieſe aber darin beſteht, daß Gott eben ſo Princip der Welt als Ziel und Ende alles Lebens iſt; ſo iſt die Perſönlichkeit Gottes: das Princip der Welt und der Wiſſenſchaft.

Mit dieſem Princip kommt ſowohl in die Natur als in die Geſchichte eine andere Einheit, als es im Pantheismus oder im Rationalismus der Fall iſt; Alles erhält eine andere Bedeutung und eine andere Geſtalt, ſo wie das geſammte Erkennen nur durch jenes Princip und jene Einheit ein wahres wird. Worin die wahre Einheit beſtehe, der unwahren pantheiſtiſchen gegenüber, iſt zuerſt zu beſtimmen.

Wir haben oben den logiſchen Pantheismus aus dem Streben erklärt, den logiſchen Begriff als einen metaphyſiſchen, und dieſen als einen abſoluten gelten zu laſſen; aus der Verwandlung der logiſchen Einheit in die metaphyſiſche iſt eben der Pantheismus entſtanden, den wir den logiſchen nennen, eine Benennung, die ſchon Kraus gebraucht hat. Logiſch bleibt dieſer Pantheismus, ſo lange das Wahre blos im Begriffe erkannt, und das Materielle als das Nichts verworfen wird. Nur das

rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel Essentiae, vel Scientiae, vel Voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. Cum enim res producantur ex suo non-esse, possunt ergo absolute non esse, ideoque implicat, quod non sunt necessariae. cfr. quaest. V. artic. 2. n. 11—13.

1) De civit. Dei. l. XII. c. 17.

2) Contr. Faustum, l. XXII. c 27. 30. 41. 73. De civit. Dei, l. II. c. 19. in Psalm. 36. enarrat. 3. n. 5.

Noumenon gilt, nicht das Phänomenon. Wird dieſer logiſche Pantheismus abermals hypoſtaſirt, ſo daß man das unendliche Leben in ihn hineinzieht, und die Kräfte, die ſich allenthalben gewaltig ergießen, als Momente der Lebenseinheit oder der Totalität des Lebens eben ſo angeſehen, wie die Momente der Einheit des logiſchen Begriffs, wobei das Abſolute erkannt wird als Indifferenz des Idealen und Realen; ſo entſteht jener Pantheismus, den wir den dynamiſchen nennen können.

Jeglicher Art des Pantheismus ſteht der chriſtliche Theismus gegenüber, deſſen Hauptſätze wir kurz zuvor angeführt haben. Was wir hier aber beſonders zurückrufen, iſt: daß Gott und die Welt ſchlechthin verſchieden von einander ſind, ſo daß Gott nothwendig prädicirt wird als: extra-, trans-, ſupra- und prätermundan. Mit dieſer Verſchiedenheit Gottes von der Welt iſt aber nicht eine Geſchiedenheit behauptet, vielmehr iſt und bleibt Gott mit der Welt und dieſe mit ihm in fortwährender lebendiger Verbindung; und zwar iſt die Lebendigkeit dieſes Verhältniſſes ſo groß, daß Manche nicht ermangelt haben, das Chriſtenthum von dieſer Seite aus als eſoteriſchen Pantheismus darzuſtellen [1]). So haben wir eine zweifache Aufforderung, die wahre Einheit Gottes mit der Welt genauer zu bezeichnen. Zuerſt läßt eine Identification Gottes mit der Welt ſchon die Vorſtellung nicht zu, die das Chriſtenthum von dem Grundverhältniſſe hat, das zwiſchen Gott und Welt beſteht. Nach dieſem Grundverhältniſſe iſt Gott als der Abſolute der Schöpfer, die Welt aber iſt die Creatur, das Abhängige, Relative. Dieſes Grundverhältniß begründet einen Urgegenſatz des Unbedingten und des Bedingten, und dieſer jene Schranke, die innerhalb des Chriſtenthums nie überſprungen werden kann, ſo lange es nur ſelbſt beſteht. Die Creatur iſt ewig das Nichtich Gottes, und dieſes Nichtich in der ewigen göttlichen Idee die immanente Negation in Gott, ſo daß

1) Dieſen Verſuch machte in allem Ernſte und vielleicht in der beſten Abſicht der anonyme (Ewald) Verfaſſer der Schrift: „Die Allgegenwart Gottes.“ Vgl. beſonders S. 349—504.

die Schöpfung nur die Realiſirung dieſes göttlichen Nichtichs, jener Negation ſeines eigenen Weſens iſt. War aber die Negation ſchon als eine immanente nicht Gott ſelbſt, ſondern das Negative deſſelben; ſo wird dieß um ſo weniger der Fall ſein können, wenn durch Realiſirung der göttlichen Idee die immanente Negativität eine äuſſerliche wird, als welche wir die Weltcreatur erkennen. Iſt Gott an ſich der Perſönliche und als ſolcher der Selbſtbewußte; iſt er der Abſolute, Freie, ſo bedarf er auch, um zu ſein, der Welt nicht. Wenn er daher ſchafft, ſo erſchafft er nicht ſich ſelbſt, er, der von Ewigkeit her der Perſönliche, der Welt nicht Bedürftige iſt; ſondern er erſchafft, was noch nicht iſt, und was er ſelbſt nicht iſt, die Welt. Deßwegen iſt Gott auch Gott ohne die Welt, und da er als der Abſolute dieſer ſchlechthin nicht bedarf, ſo iſt die Welt, das Endliche, auch nicht weſentliches nothwendiges Moment der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens. Dem Pantheiſten iſt die Welt ein großer geiſtiger Naturorganismus, über welchem nicht ein höchſter perſönlicher Gott als ſein Schöpfer und Erhalter ſteht, ſondern der in jenem Organismus vorhandene Geiſt geht auf in der Geſammtgeiſtigkeit des endlichen Seins. Hier iſt nun allerdings geiſtige Einheit; aber ſie iſt nicht der perſönliche Geiſt Gottes. Wird dieſes Eine und höchſte geiſtige Bewußtſein Gott genannt, ſo iſt es als bloßes Geſammtbewußtſein eben nicht das, was wir zur Perſönlichkeit Gottes fordern, weil hier das Gottesbewußtſein, d. h. das Bewußtſein, das Gott von ſich hat, nur das Maaß des Weltbewußtſeins iſt, ſo wie das Weltbewußtſein nur das Maaß des Bewußtſeins Gottes. Damit iſt aber wiederum nichts anderes geſagt, als dieß: das göttliche Bewußtſein gehe in der Welt rein auf. Mit dieſem Satze iſt der des logiſchen Pantheismus ganz Eins: das Noumenon, das von dem Phänomenon als von dem Nichts unterſchieden wird, ſei das Eine, und dieſes Gott. Der Pantheismus hat zwar wohl ein Untheilbares, Eines, Ewiges, und auch ein Lebendiges, aber dieſes Weltbewußtſein iſt kein wahrhaft perſönliches Bewußtſein, kein wahres Selbſt, kein Ich, noch viel weniger ein ſolches, das höher wäre als die Welt, beſſer als eine

bloße Einheit in der Vielheit; damit iſt aber für ihn auch kein Gott, der als abſolute, perſönliche Einheit, als lebendiger Gott, als liebender Vater, an der Spitze der Welt ſteht, und dieſe mit unendlicher Weisheit ordnet, regiert und nach den höchſten Zwecken leitet.

Da aber die Lebendigkeit des Verhältniſſes Gottes zur Welt im Chriſtenthum, nach welchem wir in Gott leben, uns bewegen und ſind[1]), der Lebendigkeit des Pantheismus nichts nachgibt, und der Unterſchied nur der iſt, daß nach chriſtlicher Anſicht das Leben Gottes nicht unſer Leben, und unſer Leben nicht Gottes Leben iſt; ſo fragt es ſich, wie die Lebendigkeit ſelbſt erklärt werde. Es iſt vor der Hand zweckdienlich, beide Vorſtellungen einander gegenüber zu ſtellen. Der Pantheiſt betrachtet das *ἑν και παν* ſo, daß Alles nur Eins, und dieſes Gott iſt. Der Begriff des *ἑν* iſt ihm weder höher noch größer als der Begriff des *παν*, ſondern die Vielheit, *παν*, wird angeſehen als die in der Vielheit erſcheinende Einheit, auf welche jene wieder zurückgeführt wird, ohne daß etwas mangelt und ohne daß etwas übrig bleibt. Der Inhalt iſt demnach derſelbe, und die Begriffe werden als identiſche genommen, ſo daß ſie für einander geſetzt werden können. Wenn daher das Eine, *ἑν*, die Eine, ungetheilte, ewige Subſtanz bezeichnet, ſo iſt die Vielheit, das All, *παν*, nur die äuſſere Totalität jener Einheit, alſo das Eins, wie es in ſeinen Momenten erſcheint. Dieſer Begriff vom Einen und vom All kann auf das Chriſtenthum nicht angewendet werden. Wenn daher im chriſtlichen Theismus der Ausdruck vorkommt: „Gott iſt Alles," ſo bedeutet er nur dieß: Gott, das Urweſen, die abſolute Aſeität, Gott ſomit, der aus ſich, von ſich, durch ſich und für ſich iſt, iſt zugleich die abſolute Cauſalität, d. h. der Urgrund jeglichen Seins, Weſens und Lebens, ohne den nichts iſt, ohne den nicht einmal etwas gedacht werden kann. Wie er aber das ſchöpferiſche Princip von Allem iſt, ſo iſt er auch das Eine Ziel der Dinge. In dieſen Sätzen, in denen ſich das chriſtliche Be-

---

1) Apoſtelg. 17, 28.

wußtſein ausſpricht, iſt nicht das pantheiſtiſche Moment enthalten, das ſich dahin erklärt: das Eins ſei jenes, in welchem alle Realitäten zu einer abſoluten, unzertrennlichen Einheit verbunden ſind. Denn hier iſt das ἐν auch ganz das παν, und das παν ganz das ἐν. In anderer Wendung heißt der pantheiſtiſche Satz nur ſo: Gott iſt ſo ſehr Alles, daß die Welt, wenn ſie in jenem Einen, in Gott, nicht als gänzlich mitbegriffen gedacht werden ſollte, nur als das ganz Weſenloſe, Nichtige erſcheinen könnte. Somit iſt nur die reine, ungetrübte Gottheit, und auſſer ihr iſt ſchlechthin Nichts. Und ſo ſind wir dem Unterſchiede um Vieles näher gekommen. Der *chriſtliche Theismus* ſagt: *Aus Gott und zu Gott iſt Alles*; der *Pantheismus*: *Gott iſt Alles*. Der chriſtliche Theismus behauptet: Das creatürliche Sein, das ohne Gott nicht wäre, hat, da es einmal von ihm geſchaffen worden iſt, Realität auſſer dem göttlichen Sein, es gibt daher eine Welt auſſer Gott, wenn auch nicht ohne Gott. Wie ſie von Gott als das Andere Seiner geſchaffen worden iſt, ſo wird ſie auch durch ihn als das Andere Seiner erhalten [1]). Dagegen behauptet der Pantheismus: Das, was relatives Sein genannt wird, iſt in der That nur das göttliche Sein, und ſo gibt es auſſer dem Einen göttlichen Sein kein anderes Sein; Alles iſt weſentliches, nothwendiges Moment *ſeines* Lebens. Da die Welt aber nur das göttliche Sein ſelbſt, weſentliches nothwendiges Moment von ihm iſt; ſo iſt Gott ohne die Welt nicht Gott. Dieſer Behauptung ſetzt der Theiſt die entgegen: Gott iſt Gott auch ohne die Welt; aber die Welt wäre nicht ohne Gott, und doch gehört ſie nicht zu ſeinem Leben. Von einer andern Seite angeſehen, iſt daher der Unterſchied zwiſchen Pantheis-

1) *Auguſtinus* ſagt epist. 57: Substantialiter Deus ubique diffusus, sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in sola terra totus et in coelo et in terra totus et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

mus und Chriſtenthum der, daß das Chriſtenthum den Urgegenſatz des Abſoluten und Bedingten als einen weſentlichen, nothwendigen anſieht, der auf einem lebendigen Grundverhältniſſe ruht, der Pantheismus dieſen Gegenſatz aber ſchlechthin verwirft, weil er in ihm eine Beſchänkung des Göttlichen erkennt, das als Abſolutes keinen Gegenſatz haben dürfe. Aber in der That iſt dieſe Aufhebung des Gegenſatzes ſelbſt nur eine Schrankenſetzung, denn Gott wird in das All gebannt. Daher entgegnet der chriſtliche Theismus: Es ſei nicht genug, Gott nur dem All gleichzuſtellen, weil er, wie ein ſchlechthin Anderes, ſo auch unendlich mehr ſei als dieſes All. Und ſo wird Gott die größere Ehre nicht vom Pantheiſten, ſondern vom Chriſten dargebracht. Eine ſehr charakteriſtiſche Stelle findet ſich über dieſe Punkte bei Auguſtinus in den Bekenntniſſen. Er ſagt: Wie werd' ich meinen Gott anrufen, ihn, meinen Gott und Herrn? Denn in mich ſelbſt werd' ich ihn rufen, wenn ich ihn anrufe. Und wo iſt der Ort in mir, wohin mein Gott kommen möge? Wohin mag Gott kommen in mir? Gott, der Himmel und Erde ſchuf? Herr mein Gott, iſt wohl etwas in mir, das dich faſſe? Himmel und Erde, die du ſchufeſt, und worin du mich ſchufeſt, faſſen ſie dich? Ohne dich wäre nicht, was iſt; faſſet darum dich, was iſt? Weil auch ich bin, was bitt' ich, daß du kommeſt in mich, da ich nicht wäre, wäreſt du nicht in mir? Nicht in den Abgründen bin ich, und doch biſt du dort. Steig ich hinab in die Tiefe, ſo biſt du da. Darum wär' ich nicht, mein Gott, durchaus nicht wär' ich, wäreſt du nicht in mir. Oder wär' ich vielmehr nicht, wär' ich nicht in dir, aus dem, durch den und in dem alle Dinge ſind? Ja, o Herr, ja, ſo iſt es! Wohin ruf' ich dich, da ich in dir bin? Oder von wannen kommſt du in mich? Denn wohin wandle ich auſſerhalb Himmel und Erde, daß von dorther mein Gott in mich kommen möge, der da ſagt: Himmel und Erde füll' ich. Faſſen denn Himmel und Erde dich, weil du ſie füllſt? Fülleſt du ſie, und bleibt etwas übrig, weil ſie dich nicht ganz faſſen? Wo bleibt jenes, was übrig bleibt von dir, nachdem du Himmel und Erde gefüllt haſt? Haſt du es nicht noth, daß Etwas dich umfaßt, der du Alles umfaſſeſt,

weil du das, was du fülleſt, umfaſſend fülleſt? Denn nicht Gefäße, gefüllt von dir, enthalten dich: zerbrechen ſie, nicht wirſt du ausgegoſſen. Und ergießeſt du dich über uns, nicht darnieder drückſt du uns, ſondern erhebeſt uns; nicht verſtreueſt du dich, ſondern du ſammelſt uns. Aber der du Alles fülleſt, biſt du es ganz, der es füllt? Wenn Jegliches dich nicht ganz zu faſſen vermag, faßt es einen Theil von dir? und faßt Jegliches denſelben Theil? Faßt den einzelnen Theil das Einzelne, den größern das Größere, den kleinern das Kleinere? Iſt alſo irgend einer deiner Theile größer, ein anderer kleiner? Oder biſt du allenthalben ganz, und faſſet nichts dich ganz? Was alſo biſt du, mein Gott? — Was, als der Herr, mein Gott? Denn wer iſt Gott, als der Herr? Oder wer iſt Gott, als unſer Gott? Größter, Beſter, Mächtigſter, Barmherzigſter und Gerechteſter! Verborgenſter und Gegenwärtigſter! Schönſter und Stärkſter! Ständig und unbegreiflich; unwandelbar und Alles wandelnd; nie neu, nie alt; Alles erneuend, und veralten laſſend die Stolzen, und ſie wiſſens nicht; immer thätig, immer ruhig; ſammelnd und nie bedürfend; erhaltend und erfüllend und beſchützend; erſchaffend und ernährend und vollendend; ſuchend, ohne daß dir mangelt! Du liebſt ohne Hitze; eifrig biſt du, und doch ſicher; dich reuet und dich ſchmerzet nicht; du zürneſt und biſt ruhig. Deine Werke wandelſt du, aber nicht deinen Rathſchluß. Du nimmſt auf, was du findeſt, und verlierſt nie. Nie bedürfend erfreueſt du dich des Gewinnes [1]).

Noch mehr tritt der Unterſchied zwiſchen Theismus und Pantheismus hervor, wenn wir auf die Art und Weiſe ſehen, wie die Begriffe von **Urſache** und **Wirkung**, **Grund** und **Folge** anders vom Theismus, und anders vom Pantheismus genommen werden. Schon **Jacobi** [2]) hat den Spinozismus daraus erklärt, daß man den Begriff von **Urſache** mit dem Begriffe des Grundes vermiſche, jenem dadurch ſeine Eigenthümlichkeit entziehe, und ihn in der Speculation zu einem bloßen logiſchen

---

1) August. Confess. lib. I. c. 2. 3. 4.

2) Werke IV. Bd. II. Abtheilung, S. 144.

Weſen mache. Zwiſchen Grund und Folge iſt dieß Verhältniß, daß die Folge nur der ausgewickelte Grund, und mit dieſem jene nach allen Momenten ſchon geſetzt iſt. Iſt der Grund gegeben, ſo muß die Folge erſcheinen, und zwar mit innerer Nothwendigkeit, weil das Folgen nur die Bewegung des Grundes ſelbſt iſt zu ſeiner Entfaltung, und die vollſtändige Folge nur der vollſtändig entwickelte Grund. Dieſes der Endlichkeit entnommene Verhältniß zwiſchen Grund und Folge kann auf das Verhältniß Gottes zur Welt nicht angewendet werden, denn damit wäre die Welt als nothwendig geſetzt, ſobald Gott geſetzt iſt, und die Welt wäre nur das entwickelte göttliche Leben. Dieſes reine Naturverhältniß iſt das, welches im Pantheismus angenommen iſt. Der chriſtliche Theismus hält ſich daher an das andere zwiſchen Urſache und Wirkung, das hier nicht als Naturverhältniß gilt, in dem Sinne, wie das von Grund und Folge, ſondern als das Verhältniß der Freiheit, wo auf die Urſache die Wirkung nicht naturnothwendig folgt, ſondern Werk der Freiheit iſt. Die Urſache iſt daher als freie eine ſolche, die es auch nicht zur Wirkung kommen laſſen kann, ſo daß, wenn die Wirkung wirklich erfolgt, ſie nur das Werk der Freiheit iſt, mit welcher die Urſache zur Wirkung ſich beſtimmt. Dieſes Verhältniß gilt daher nur für freie Weſen, und für das freieſte zumeiſt, für Gott. Die Welt iſt ſomit das Werk der göttlichen Freiheit, nicht der göttlichen Nothwendigkeit. In der göttlichen Allmacht war die Möglichkeit zu einer Weltſchöpfung gegeben; die wirkliche Weltſchöpfung aber iſt Werk der göttlichen Freiheit, denn Gott hätte ſie, da ſie nicht zu ſeinem Weſen gehört, auch nicht erſchaffen können, ſo daß ſie immer nur das Mögliche, aber nicht das Wirkliche wäre.

Die Welt iſt ſomit auf göttliche Freiheit gebaut, und deßwegen iſt das Princip der Welt der freie, perſönliche Wille der Gottheit. Das freieſte Weſen iſt aber die Liebe, und ſo erkennen wir als Grund der Welt die freie Liebe Gottes. Die freie Liebe iſt mehr und höher als die Nothwendigkeit der Logik und Metaphyſik, ſie iſt das Leben ſelbſt, und nicht bloß der freie Grund des Lebens. Die Liebe iſt darum etwas Abſo-

lutes, Ewiges, und nur ſie konnte das Eine Geſetz des göttlichen Reiches werden. Wie wir aber einerſeits in der freien Liebe den Grund des Lebens erkennen, ſo erkennen wir in ihr auch das Band, das Gott und Welt verbindet, daher den Grund des Zuſammenhanges der Welt mit Gott und Gottes mit der Welt. So gefaßt iſt der Zuſammenhang nicht ein ſolcher, der ſeinen Grund in der ſtarren kalten Nothwendigkeit, ſondern in der Freiheit hat, und zwar in der höchſten Freiheit, welche eben die Liebe iſt. Wie die Liebe iſt auch der Zuſammenhang ein lebendiger und ewiger. Der Grund aber und der Zuſammenhang iſt zugleich auch der Zweck, d. h. es gibt für den Menſchen keinen höhern Zweck, als die Liebe, Liebe zu Gott und Liebe zu den Mitgeiſtern, und die Zwecke dieſer Liebe.

Liebe iſt darum Weltgeſetz, Weltkraft, Weltzweck. Ebenbild Gottes wird der Menſch zwar genannt, weil er Selbſtbewußtſein hat; aber dieß iſt immer nur Ebenbildlichkeit der Form nach, wenn ſchon dieſe Form eine weſentliche iſt; volle Ebenbildlichkeit iſt nur dann da, wenn der freie, ſelbſtbewußte Geiſt Liebe hat; denn durch ſie wird die Wahrheit des Geiſtes zum Leben des Geiſtes.

Und nun werden wir auch begreifen, welches die wahre Einheit iſt. Die wahre Einheit iſt die durch die Perſönlichkeit Gottes, die wir als Princip der Welt erkannt haben, geſetzte Einheit! Durch dieſes Princip hat nicht nur Alles Daſein erhalten, ſondern auch Beſtimmung, Maaß, Ziel und Zuſammenhang. Im Daſein des Ganzen und des Einzelnen iſt vom perſönlichen Gott auch ſchon die Beſtimmung gegeben und angekündet. Zur Erreichung der Beſtimmung aber das rechte Maaß der Kräfte verliehen, und die Erreichung ſelbſt als Ziel vorgeſetzt. Alles aber iſt zu gleicher Zeit in Abſicht auf einander geordnet, zu einem harmoniſchen Ganzen in der Art verbunden, daß bei freien Weſen die Einheit als Ziel für das freie Streben geſetzt iſt, in unfreien aber durch das Geſetz der Nothwendigkeit erreicht wird. Das iſt die göttliche Urthat, und darum bekennt ſich das Chriſtenthum zum Syſtem der Thaten Gottes. Wie in das Leben, ſo kommt auch in die

Geſchichte erſt die rechte Einheit, welche die göttliche, d. h. die durch den perſönlichen Willen der Gottheit gewollte und geſtiftete iſt, die zwar der einzelne freie Wille des Menſchen für ſich zu trüben und aufzuheben wagen, und ſich ſelbſt damit zerſtören, aber an ſich und im Allgemeinen nicht aufheben kann. Denn dieſe Einheit iſt die ewige Weltordnung ſelbſt. Das Syſtem der göttlichen That iſt daher das Syſtem der freien That nicht nur für Gott, ſondern auch für den Menſchen; des Menſchen Freiheit iſt aufgenommen in jene göttliche Einheit. Deßwegen gilt in dieſer Einheit das Individuum, nicht als ein im Ganzen aufgehobenes, ſondern als ein wirkliches, ſelbſtſtändiges, freies. In den individuellen Erſcheinungen des Geiſtes offenbart ſich eben nur die unendliche Fülle und der Reichthum des göttlichen Geiſtes als des ſchöpferiſchen. Das Eine geht durch das Viele nicht verloren, ſondern erhält ſich fort und fort in und mit der Vielheit ſelber. Der göttliche Geiſt aber hat nicht nur einen größern Umfang, als die Ideen, die Gott den Individuen zu realiſiren gegeben hat, ſondern auch einen ganz andern, mit dem andern Umfang aber auch eine ſchlechthin andere Größe und ein anderes Maaß. Da die Ideen aus ihm ſind, ſo vermögen ſie auch realiſirt zu werden, ohne daß ihm Eintrag geſchieht. So iſt alles nur Gnade; aber die Gnade iſt zugleich Freiheit. Die Handlungen der freien Individuen haben ihre höhere Beſtimmung in der Wahrheit. Alle Wahrheit iſt aber aus dem Geiſte des perſönlichen Gottes. Je mehr aber die Freiheit des Menſchen aufgenommen iſt in die göttliche Weltordnung, deſto mehr vermag auch die Freiheit, von der Wahrheit, in der ſie ihre Beſtimmung hat, ſich ab und zum Unwahren ſich hinzuwenden. Zum Unwahren wendet der Menſch ſich hin, wenn er von dem perſönlichen Willen Gottes abfällt. Damit es ſich aber erweiſe, daß die Welt die That der unendlichen Freiheit Gottes ſei, die Eins mit der Liebe iſt; ſo zeigt ſich das Göttliche als jene freie Macht, die es vermag, eine neue Ordnung der Dinge zu ſtiften, wenn die alte durch Mißbrauch der Freiheit, durch Abfall und Sünde nicht vollzogen worden iſt. Dieſe neue Ordnung iſt das Werk der Erlöſung, die größte

That der Weltgeſchichte, in der Gott frei waltet. Sie iſt die Freiheit in der Liebe, und die Liebe in der Freiheit.

Als dieſe Freiheitsthat iſt ſie auch eine That für die menſchliche Freiheit, die aufgerufen werden ſoll, die göttliche That der Welterlöſung zur eigenen zu machen, in ſich zu wiederholen, um in der großen göttlichen Einheit, im Reiche Gottes ein lebendiges Glied zu ſein. Lebendiges Glied im Reiche Gottes wird man aber nur durch die freieſte That, durch die der Liebe.

Iſt die freie Perſönlichkeit Gottes Princip der Welt, der Natur, des Lebens und der Geſchichte, ſo muß ſie auch Princip der Wiſſenſchaft ſein, die Gott, die Welt, die Natur, das Leben und die Geſchichte zu erkennen ſtrebt. Und ſo können wir zum Voraus ſchon die Behauptung vorausſtellen, die Wiſſenſchaft ſei die ſich entwickelnde Erkenntniß der Freiheit und Perſönlichkeit Gottes, ſo wie deſſen, was durch ſie geſetzt wird, und ſomit die Erkenntniß der wahren Einheit. Damit hätten wir den Ausſpruch Hegels, den wir zu Anfang unſerer Abhandlung anführten, erklärt, aber in einem andern und viel höhern Sinne. Die wahre Wiſſenſchaft iſt das Studium der Beſtimmung der wahren, d. h. göttlichen Einheit, jener Einheit nämlich, wie ſie durch die Perſönlichkeit Gottes in Natur und Geſchichte geſetzt und ausgeſprochen iſt.

Wenn ſchon Plato im Parmenides die Einheit hochgeprieſen hat, ſo haben auch chriſtliche Lehrer nicht ermangelt, ſie nach Gebühr hervorzuheben. Wir berufen uns an dieſem Orte nur auf Auguſtinus und Thomas v. Aquin. Nach Auguſtinus iſt die Einheit die Form jeder Schönheit[1]). Das Streben nach Einheit iſt daher inſofern ein ſchlechthin natürliches, als jede Natur nach Vollkommenheit und Einheit verlangt[2]). Daraus geht hervor, daß das wirkliche und wahre Sein nur jenes iſt, welches Einheit hat[3]). Nur durch Einheit beſteht das Univerſum, und iſt das

1) Omnis porro pulchritudinis forma unitas est. Epist. 18. (al. 63.)

2) Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid, appetat unitatem. De Musica lib. VI. c. 12.

3) Perversio contraria est ordinationi. Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse con-

Univerſum ſchön [1]). Woher aber die Einheit ſelbſt? Princip der Einheit kann in der Geſtaltung der Dinge nur ſein, was ſelbſt im höchſten Sinne Eins oder das höchſte Eine iſt [2]). Das Princip aller Einheit iſt daher der göttliche Logos, der, durch den alle Dinge erſchaffen ſind [3]). Darum iſt auch dasjenige Princip, welches bei der Schöpfung der Welt den Dingen eingeſchaffen worden iſt, das Princip der Einheit, das ſelbſt in der ſecundären Schöpfung, d. h. in der Forterhaltung der erſten Schöpfung maaßgebend iſt [4]). Die wahre geiſtige Einheit iſt aber durch die Sünde zerriſſen worden. Sie wieder herzuſtellen erſchien Chriſtus in der Welt. Nach Vollbringung ſeines Werkes iſt die hergeſtellte Einheit eine Einheit Chriſti und des erlöſten Geſchlechtes [5]).

---

sequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quandam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in tantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia, et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt, in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio. De moribus Manichaeorum l. II. c. 6.

1) Ita enim animus sibi redditus quae sit pulchritudo universitatis intelliget, quae profecto ab uno cognominata est. De ordine l. I. c. 2.

2) Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium. De Genesi ad litteram. (imperf. liber.) c. 19. 20.

3) Datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit, ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in principio, et Verbum Deus apud Deum. De vera Religione c. 36.

4) Sermo 268. in die Pentecostes. (al. 20.)

5) Quomodo ergo ipse David in spiritu dicit eum Dominum: Dixit Dominus Domino meo, sede ad dexteram meam, quoad usque ponam inimicos tuos sub pedibus tuis

Die Form der Einheit der Menſchheit mit Chriſto und in ihm iſt die Kirche, und darum iſt die Kirche ſelbſt Einheit [1]). Dieſe Einheit wird durch die Eintheilung in Länder und Reiche nicht ſelbſt getheilt [2]). Wahrhaft und vollkommen Eins wird die Menſchheit aber dann ſein, wenn Gott Alles in Allem ſein wird [3]).

Nicht viel anders ſind jene Beſtimmungen beſchaffen, welche über die Einheit Thomas von Aquin gibt. Auch nach ihm iſt die Einheit das mit dem Weſen und der Natur nothwendig Verbundene. Die Einheit jedes Dinges iſt das Weſen des Dinges und umgekehrt [4]). Daher iſt jedes Ding eine Einheit ſchon

(Psalm. 109.); si ergo ille in Spiritu Dominum eum dicit, quomodo Filius ejus est? Quaestionem proposuit, non filium negavit. Audistis Dominum, dicite quomodo filius sit: audistis filium, dicite quomodo Dominus sit. Hanc quaestionem solvit fides catholica. Quomodo Dominus? Quia in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Quomodo Filius? Quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Quia ergo David in figura Christus est, Christus autem et caput et corpus est, nec nos a Christo alienos dicere debemus, cujus membra sumus, nec nos quasi alterum computare; quia erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ait Apostolus, ego autem dico in Christo et in ecclesia. Quia ergo totus Christus caput et corpus est: cum audimus, Intellectus ipsi David, intelligamus et nos in David. Intelligant membra Christi, et in membris suis intelligat Christus, et membra Christi intelligant in Christo: quia caput et membra unus Christus. Enarratio in Psalm. 54.

1) Ecclesia unitas. In Psalm 101. enarratio Sermo II.

2) Neque enim quia et in orbe terrarum plerumque regna dividuntur, ideo et unitas christiana dividitur, cum in utraque parte catholica inveniatur Ecclesia. De unitate Ecclesiae, contra Donatistas epistola, lib. un. 33.

3) Illi enim homines per consortium et communionem unius ejusdemque naturae, qua omnes homines erant, unum erant: et si aliquando secundum diversitates voluntatum et sententiarum, opinionum morumque dissimilitudines non erant unum; erunt autem plene perfecteque unum, cum perventum fuerit ad eum finem, ut sit Deus omnia in omnibus. Epist. ad Pascent. 238.

4) In I. libr. Sent. dist. 19. qu. 4. De Potentia qu. 9. art. 7.

durch ſein Weſen[1]). Der Einheitsbegriff liegt ſomit ſchon im Subſtanzbegriff, denn die Subſtanz hat, wie das Sein, ſo die Einheit ihrer weſentlichen Momente ſchon an ſich[2]). Was aber für den Inhalt der Subſtanz gilt, das gilt auch für die Form derſelben; jedes Ding iſt daher als Ding Eins auch in Abſicht auf die Form[3]). Woher aber iſt die Einheit, oder welches iſt das Princip der Einheit? Das Princip jeder Einheit und das Maaß eines jeden Dinges iſt die *Einheit Gottes*[4]). Alles iſt ſomit ein Eines, weil Gott, der es in die Exiſtenz geſetzt, ſelbſt Einheit iſt, und zwar im höchſten Sinne des Wortes[5]). Wie aber Einheit das Princip der Dinge iſt, ſo iſt ſie auch das Ziel der Weſen. Für die Menſchen iſt dieſes Ziel die Einheit mit Gott, wie dieſe im Glauben und in der Liebe geſetzt iſt[6]). Gleichſam um Alles zu erſchöpfen, was die Einheit, ihren Urſprung, ihr Werden und ihre Vollendung angeht, bezieht ſie Thomas, unter Anknüpfung an Auguſtinus[7]), auf die *göttliche Dreieinigkeit*, und zwar iſt ihm der *Vater* derjenige, in welchem alle Einheit dem Princip nach urſtändet, der *Sohn* der, welcher durch Verähnlichung die Einheit vermittelt, der Geiſt aber der, welcher durch Liebe zur Einheit Alles verknüpft[8]).

Damit iſt von ſelbſt geſagt, daß die Wiſſenſchaft nie endet, weil ſie es mit dem Reichſten zu thun hat, was es gibt, mit der Unerſchöpflichkeit der göttlichen Offenbarung, wie dieſe in lebendiger That immer wieder aufs Neue vor uns hintritt. Und iſt doch ſchon im eigenen Geiſte des Menſchen eine Unendlichkeit aufgethan, vor welcher der Geiſt ſelbſt ſtaunt, und die er noch

---

1) Summa theol. P. I. qu. 6. art. 3. qu. 11. art. 4. qu. 76. art. 7. De Veritate qu. 21. art. 5. De Potent. qu. 9. art. 7.

2) Summa theol. P. I. qu. 39. art. 3.

3) Quodlib. 6. qu. 4.

4) In I. lib. Sent. dist. 24. qu. 1. art. 1.

5) Summ. theolog. P. I. qu. 11. art. 4. qu. 28. art. 3. qu. 30. art. 1. qu. 39. art. 3.

6) Summ. theolog. Prima Secundae qu. 68. art. 4.

7) *August*. De doctrina christ. I. 5.

8) Summ. th. P. I. qu. 39. art. 8.

nicht durchforſcht hat; um wie viel weniger iſt dieß der Fall bei dem Geiſte Gottes, der allein ſeine eigenen Tiefen zu durchforſchen im Stande iſt. Da wir ihn aber in ſeinen eigenen Tiefen nicht zu begreifen vermögen, ſo müſſen wir ſeinen Wegen, ſeinen Offenbarungen und Thaten nachgehen, und den Zuſammenhang ins Auge faſſen, den er in der Welt geſetzt hat. Von dieſer Seite iſt die Wiſſenſchaft die ſinnige Anſchauung der Werke, Thaten und Offenbarungen Gottes. Damit iſt aber das metaphyſiſche Denken nicht unvereinbar, ſondern vereinbar, und es muß ſogar die Forderung geſtellt werden, die ſtrengſte Dialektik zu üben, um in den Ideen die Eine Idee der Wahrheit zu finden, wie ſie im perſönlichen Gott wahr iſt. Nur ſoll die Dialektik ſich nicht anmaßen, auch auf einer ſolchen Stufe der Entwicklung, die ſie für die höchſte hält, zu glauben, die Idee ſei ſchon erreicht, die Wahrheit ſchon errungen. Denn damit verſchließt ſie ſich ſelbſt den Zugang zur Wahrheit, wie ſie in dem ſich immer mehr in Natur und Geſchichte enthüllenden perſönlichen Gott iſt.

Nur an dieſer Wahrheit darf uns gelegen ſein; denn nur aus ihr folgt, wie ſie ſelbſt nur lebendig iſt, auch das Leben.

6.

Princip und Methode der Hegel'ſchen Philoſophie.

Die Dialektik derſelben.

Wir beginnen die Darſtellung der Hegel'ſchen Philoſophie mit dem, was nicht nur das eigentliche Geheimniß, ſondern auch die innerſte Seele derſelben iſt, — mit der Methode. Aus dieſem Grunde haben wir mit der Methode zugleich das Princip für die Behandlung geſetzt, und zwar nicht nur mitgeſetzt, ſondern im eigentlichen Sinne gleichgeſetzt. Denn das Principielle der Hegel'ſchen Philoſophie iſt in der That das

Methodiſche derſelben, das Methodiſche aber das Dialektiſche. Princip, Methode und Dialektik gehören folglich in dieſem Syſteme nicht etwa nur zu einander, ſondern ſind ſelbſt Eins, ſo daß das Principielle das Methodiſche, das Methodiſche aber das Dialektiſche in ihm iſt. Suchen wir das allen Dreien gemeinſame und ſie unter einander ſchlechthin einigende Weſen mit dem von Hegel ſelbſt gewählten Ausdrucke zu bezeichnen, ſo iſt es die Negativität. Es iſt das Princip der Negativität oder die Negativität als Princip, was ſich als das überall Maaßgebende und als das Alles beherrſchende, als die Seele aller Bewegung und aller Entwicklung in aller Macht und Bedeutung erweist, und, um ſich durch das Ganze und Einzelne durchzuführen, ſeine eigene Dialektik erzeugt, welche hinwiederum die ihr entſprechende Methode ſchon um der Conſequenz und um des Zweckes willen wählt. Daraus iſt vor der Hand dieß klar, daß eine Philoſophie, die das Princip der Negativität in ſolcher Weiſe zu dem ihrigen macht, allerdings nicht nur dem Weſen nach negativ ſein muß, ſondern auch nur zu negativen Reſultaten führen kann, und zwar dieß ſelbſt da, wo ſie poſitiv ſein will; doch wie es ſich hiemit eigentlich verhält, wird die fernere Darſtellung zeigen, und wir haben gegenwärtig nur das Princip, die Methode und die Dialektik ſelbſt ſo zu erklären, wie ſie von Hegel genommen werden.

Wenn dieſer Philoſoph in ſeinem bekannten encyklopädiſchen Werke, und zwar hier an dem Orte, wo er die Vorbegriffe zur Wiſſenſchaft der Logik behandelt, hiſtoriſch eine dreifache Stellung des Gedankens zur Objectivität unterſcheidet, um daran ſofort ſeine eigene Anſchauung zu knüpfen[1]); ſo werden auch wir, indem wir die Dialektik Hegels nach ihrer innern Natur zu begreifen ſtreben, nothwendig haben, in unſerer Betrachtung von

1) Encyklop. §. 26 — 36. S. 37 — 98. Die erſte Stellung iſt die nach der vorkantiſchen Metaphyſik, die zweite die a) nach dem Empirismus und b) nach der kritiſchen Philoſophie, die dritte die nach dem unmittelbaren Wiſſen.

der Stellung des Gedankens zur Objectivität auszugehen.

Die Stellung aber, welche Hegel dem Gedanken zur Objectivität anweist, iſt die, daß ſich das Denken ſelbst zum Sein beſtimme. Aus dieſer Grundanſchauung ergibt ſich von ſelber für den Philoſophen keine andere methodiſche Behandlung des Gegenſtandes, als die, Denken und Sein in Einheit mit einander zu entwickeln. Hat daher die bisherige Logik als die formale Denken und Sein ſtreng auseinandergehalten; ſo hat dieſe Scheidung und Trennung bei Hegel aufgehört, denn es gehört ſchon vorweg zu den Vorausſetzungen ſeiner Dialektik, daß ſich dieſe nach ihrem innerſten Bewußtſein keine andere Aufgabe geben könne als die, in, mit und durch die Selbſtbewegung des reinen Gedankens zugleich die Selbſterzeugung des Seins vor ſich gehen zu laſſen. Unmittelbar durch das Denken entfaltet ſich ſomit auch das Sein; oder: während das reine Denken in ſeinen nothwendigen Beſtimmungen ſich äußert, producirt es aus ſich ſelber die innerſte Natur der Dinge, beſtimmt es ſich zu den weſentlichen Momenten des Seins.

Fragen wir nun, was bei dieſer Bewegung, Entwicklung und Entfaltung das eigentliche Princip ſei; ſo iſt die Antwort: die ſchon kurz zuvor genannte Negativität. Die Negativität ſelbſt aber iſt, als Thatäußerung, als Function, das Umſchlagen der Poſition in die Negation, d. h. in das Andere ihrer ſelbſt, ſo wie die Aufhebung dieſer Negation durch eine zweite Negation, welche die Negation der Negation iſt, durch welche die wahre Poſition oder die eigentliche Affirmation hergeſtellt wird. Allein dieſe zweite Poſition iſt nicht der erſten gleichzuſetzen, denn die durch die Negation der Negation wieder hergeſtellte Poſition iſt jene, welche als die concrete unterſchiedene Einheit der Poſition und Negation zugleich ſich darſtellt, da in ihr dieſe Gegenſätze nunmehr als ihre aufgehobenen immanenten Momente enthalten ſind. Soll nach dieſer Anſchauung die urſprüngliche Poſition vermöge des Princips der Negativität in dasjenige umſchlagen,

was das Andere dieſer erſten Poſition iſt, aus dieſer Anderheit aber, als der Negation der Poſition, wiederum eine Zurückbewegung zur erſten Poſition durch die Negation der Negation Statt haben, ſo daß nunmehr die concrete unterſchiedene Einheit aus Poſition und Negation entſteht; ſo wird bei ſolchen Beſtimmungen Alles davon abhängen, wie die urſprüngliche Poſition ſelbſt gefaßt werde, von der wenigſtens dieß gefordert werden wird, daß in ihr die ſpätere Poſition oder die erfüllte, concrete Einheit präformirt ſei. Ohne dieſe Vorausſetzung würde die von Hegel behauptete dialektiſche Begriffsbewegung, in welche die Methode vorzugsweiſe geſetzt wird, ſich ſelber unmöglich machen. Darum wird auch der Begriff, welcher dialektiſch in dem angegebenen Kreiſe ſich bewegen ſoll, ſo genommen, daß er Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt, und das dialektiſche Moment in Folge des Princips der Negativität eben darin beſteht, daß das Allgemeine übergeht in ſeine Beſonderung, d. h. in ſeine Negation, um ſich daraus in die concrete Einheit wieder zurückzunehmen. Was daher in dieſer iſt, iſt in der erſten Poſition, in der Einheit des erſten Begriffs, nicht nicht geweſen, ſondern es war bereits in ihr, aber ununterſchieden. Trägt daher die erſte Einheit die Unterſchiede in ſich, aber ohne ſie zu benennen; ſo ſind ſie in der letzten Einheit erkannt, obſchon ſie in dieſer Einheit wiederum aufgehoben ſind.

Um das Weſen der dialektiſchen Methode, ſo weit es bis jetzt von uns begreiflich gemacht iſt, in Beiſpielen aus Hegel ſelbſt noch verſtändlicher zu machen, wählen wir dasjenige, was in ſeinem Syſteme ſelber von der höchſten Wichtigkeit iſt und in dieſer Wichtigkeit allenthalben den Ausſchlag gibt. Das, womit Hegel in ſeiner Philoſophie den Anfang macht, iſt das reine Sein. Dieſes geht über in das Nichts, das Nichts aber in's Sein, woraus ſich ergibt, daß die Wahrheit von Beidem, von Nichts und Sein, die Einheit im Werden iſt. Das Sein ſchlägt ſomit in ſeiner Negation in das Nichts um; es ſchlägt aber in dieſes um, weil es ſeine Negation ſchon an ſich ſelber hat, mit ihr behaftet iſt, denn das reine Sein iſt eben ſo Nichts als es Sein iſt. In dieſer Einheit aber iſt es das

Werden. Das Sein geht daher fort zum Werden; allein das Werden hebt ſich ſelbſt wiederum auf, weil in ihm der Widerſpruch von Sein und Nichts iſt. Das Werden als ein aufgehobenes iſt das Gewordenſein, dieſes aber das Daſein. Das Daſein aber hebt ſich auf zum Fürſichſein, womit ſich der Begriff der Qualität, mit ihm aber der erſte Abſchnitt des erſten Theils der Logik abſchließt. Der Begriff der Qualität geht nun aber über in den der Quantität; beide Begriffe gehen zur Einheit zuſammen in dem Begriffe des Maaßes, womit die erſte Abtheilung der Logik ſich endet.[1]) Die zweite Abtheilung handelt vom Weſen. Das Weſen, und zwar als Grund der Exiſtenz, geht über in ſeine Negation, die Exiſtenz, um durch Vermittlung mit ihr den Begriff des Dinges zu erzeugen. Die Negation des Weſens iſt die Erſcheinung, welche durch die hier geltenden Begriffsmomente: die Welt der Erſcheinung, den Inhalt und die Form, ſo wie das Verhältniß, zur Einheit mit dem Weſen hinaufſteigt. Dieſe Einheit iſt ſofort die Wirklichkeit, welche als ihre untergeordneten Momente das Verhältniß der Subſtantialität und der Cauſalität, ſo wie die Wechſelwirkung hat. Von der Wirklichkeit wird ſofort dialektiſch zum Begriffe übergegangen, womit es die dritte Abtheilung der Logik zu thun hat. Der Begriff, welcher die Einheit des Seins und des Weſens iſt, gliedert ſich in den ſubjectiven Begriff, in das Object und in die Idee. Der ſubjective Begriff hat zu ſeinen Momenten den Begriff als ſolchen, das Urtheil und den Schluß; das Object erweiſt ſich im Mechanismus, Chemismus und in der Teleologie; die Idee aber beſtimmt ſich zum Leben, zum Erkennen und zur abſoluten Idee, welche letztere alle Beſtimmungen des reinen Denkens zumal in ſich befaßt, und eben dadurch als das Abſolute ſich erweiſt. Mit der abſoluten Idee ſchließt ſich die Logik. Nunmehr entläßt ſich aber die logiſche Idee aus ſich ſelber, geht dialektiſch über in ihr Andersſein, in die Natur, welche die Aeuſſerlichkeit

1) S. Encyklopädie §. 84 — 111. S. 99 — 122.

oder das Aeuſſerlichſein der Idee iſt. In dieſer Aeuſſerlichkeit kann aber die Idee nicht verharren, daher tritt abermals eine Negation ein, die Negation dieſes Andersſeins, womit die Natur ſich ſelbſt aufhebt, indem der Geiſt als dasjenige Letzte und Höchſte hervortritt, worin die Idee zu ſich ſelbſt zurückkehrt und zur Ruhe kommt. Näher aber angeſehen kehrt die Idee nicht eigentlich im Geiſt zu ſich ſelber zurück, ſondern er ſelbſt, der Geiſt, iſt weſentlich die Rückkehr der Idee zu ſich, woraus ſich zugleich ergibt, daß der Geiſt ſelber jene Negativität ſei, von welcher oben die Rede war: er ſelbſt iſt es, der als logiſche Idee aus dem reinen, abſtracten An und für ſich Sein durch Negation in ſein Andersſein, in die Natur hinüber geht, dieſes Andersſein aber durch Negation der Negation wieder aufhebt, in ſich ſelber zurücknimmt, um ſich mit ſich ſelber in abſoluter Identität zuſammenzuſchließen, Subject und Object zumal und ſchlechthin zu ſein, und in dieſer abſoluten Identität bei ſich ſelber zu bleiben.

Wir haben bis jetzt geſucht, die Hegel'ſche Methode in einer allgemeinen Ueberſicht anſchaulich zu machen, und gehen nun auf jene Beſtimmungen näher ein, welche Hegel ſelbſt über ſie, beſonders in der Logik und in der Encyklopädie gegeben hat.

Er kommt auf die Methode vorzüglich da zu ſprechen, wo er die Stellung behandelt, welche er der neuen Logik im Gegenſatz zur alten, die er eine geiſt- und gehaltloſe nennt, auf ganz eigenthümliche Weiſe dadurch anweist, daß er ſie zur Metaphyſik macht[1]). Wir finden hier folgende Gedanken vorgetragen: „Ganz ohne Rückſicht auf metaphyſiſche Bedeutung aber wird dasjenige betrachtet, was gemeinhin unter Logik verſtanden wird. Dieſe Wiſſenſchaft, in dem Zuſtand, worin ſie ſich noch befindet, hat freilich keinen Inhalt der Art, wie er als Realität und als eine wahrhafte Sache in dem gewöhnlichen Bewußtſein gilt. Aber ſie iſt nicht aus dieſem Grunde eine formelle, inhaltsvoller Wahrheit entbehrende Wiſſenſchaft. In jenem Stoffe, der in ihr vermißt, welchem Mangel das Unbefriedigende derſelben

1) Vgl. oben S. 31. 32.

zugeſchrieben zu werden pflegt, iſt ohnehin das Gebiet der Wahrheit nicht zu ſuchen. Sondern das Gehaltloſe der logiſchen Formen liegt vielmehr allein in der Art, ſie zu betrachten und zu behandeln. Indem ſie als feſte Beſtimmungen aus einander fallen, und nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden, ſind ſie todte Formen, und haben den Geiſt in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige concrete Einheit iſt. Damit aber entbehren ſie des gediegenen Inhaltes, — einer Materie, welche Gehalt an ſich ſelbſt wäre. Der Inhalt, der an den logiſchen Formen vermißt wird, iſt nichts Anderes, als eine feſte Grundlage und Concretion dieſer abſtracten Beſtimmungen; und ein ſolches ſubſtantielles Weſen pflegt für ſie außen geſucht zu werden. Aber die logiſche Vernunft ſelbſt iſt das Subſtantielle oder Reelle, das alle abſtracten Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und ihre gediegene, abſolut-concrete Einheit iſt. Nach dem alſo, was eine Materie genannt zu werden pflegt, brauchte nicht weiter geſucht zu werden; es iſt nicht Schuld des Gegenſtandes der Logik, wenn ſie gehaltlos ſein ſoll, ſondern allein der Art, wie derſelbe gefaßt wird." [1]) „Damit daß dieß todte Gebein der Logik durch den Geiſt zu Gehalt und Inhalt belebt werde, muß ihre Methode diejenige ſein, wodurch ſie allein fähig iſt, reine Wiſſenſchaft zu ſein. In dem Zuſtande, in dem ſie ſich befindet, iſt kaum eine Ahnung von wiſſenſchaftlicher Methode zu erkennen. Sie hat ungefähr die Form einer Erfahrungswiſſenſchaft. Erfahrungswiſſenſchaften haben für das, was ſie ſein ſollen, ihre eigenthümliche Methode, des Definirens und des Claſſificirens ihres Stoffes, ſo gut es geht, gefunden. Auch die reine Mathematik hat ihre Methode, die für ihre abſtracten Gegenſtände und für die quantitative Beſtimmung, in der ſie ſie alle betrachtet, paſſend iſt. Bisher hatte die Philoſophie ihre Methode noch nicht gefunden; ſie betrachtete mit Neid das ſyſtematiſche Gebäude der Mathematik und borgte ſie von ihr, oder behalf ſich mit der Methode von Wiſſenſchaften, die nur Vermiſchungen von gegebenem Stoffe, Erfahrungsſätzen und Gedanken ſind, —

1) Logik. I. Thl. Einleitung S. 32. 33.

oder behalf ſich auch mit dem rohen Wegwerfen aller Methode. Die Expoſition deſſen aber, was allein die wahrhafte Methode der philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſein kann, fällt in die Abhandlung der Logik ſelbſt; denn die Methode iſt das Bewußtſein über die Form der inneren Selbſtbewegung ihres Inhaltes. Ich habe in der Phaenomenologie des Geiſtes ein Beiſpiel von dieſer Methode an einem concreten Gegenſtande, an dem Bewußtſein, aufgeſtellt. Es ſind hier Geſtalten des Bewußtſeins, deren jede in ihrer Realiſirung ſich zugleich ſelbſt auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Reſultat hat, — und damit in eine höhere Geſtalt übergegangen iſt. Das Einzige, um den wiſſenſchaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um deſſen ganz einfache Einſicht ſich weſentlich zu bemühen iſt, — iſt die Erkenntniß des logiſchen Satzes, daß das Negative eben ſo ſehr poſitiv iſt, oder daß das ſich Widerſprechende ſich nicht in Null, in das abſtracte Nichts auflöst, ſondern weſentlich nur in die Negation ſeines beſondern Inhaltes, oder daß eine ſolche Negation nicht alle Negation, ſondern die Negation der beſtimmten Sache, die ſich auflöst, ſomit die beſtimmte Negation iſt; daß alſo im Reſultate weſentlich das enthalten iſt, woraus es reſultirt. Indem das Reſultirende, die Negation, beſtimmte Negation iſt, hat ſie einen Inhalt. Sie iſt ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorherrſchende; denn ſie iſt um deſſen Negation oder Entgegengeſetztes reicher geworden; enthält ihn alſo, aber auch mehr als ihn, und iſt die Einheit ſeiner und ſeines Entgegengeſetzten. In dieſem Wege hat ſich das Syſtem der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltſamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmenden Gange, ſich zu vollenden. Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in dieſem Syſteme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dieß Syſtem an ihm ſelbſt befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig ſei, aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte iſt. Dieß erhellt für ſich ſchon daraus, daß ſie von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes iſt; — denn es iſt der Inhalt in ſich, die Dia-

lektik, die er in ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt. Es iſt klar, daß keine Darſtellungen für wiſſenſchaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieſer Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß ſind, denn es iſt der Gang der Sache ſelbſt" [1]).

Suchen wir uns über das ſo eben Vernommene zunächſt zu verſtändigen. Das muß ſogleich am Tage liegen, daß Hegel von der Methode nur ſprechen kann, indem er zugleich von der Logik ſpricht, daß ſomit das Methodiſche und das Logiſche bei ihm in einer Verbindung mit einander ſtehen, wie bisher nie. Zwar hat auch die bisherige Logik mit der Methode ſich befaßt und Grundſätze in Beziehung auf dieſelbe aufgeſtellt. Denn wenn es die Logik ſtets als ihre Aufgabe betrachtete, das Geſetz des Geiſtes in der Thätigkeit des Denkens zu betrachten und darzuſtellen, und dieſes Geſetz als das Eine in ſeine beſondern Geſetze zu entfalten, welche in den einzelnen Functionen hervortreten; ſo ſchloß man an die gelöſte Aufgabe gerne eine Lehre von der Methode an, wobei man ſich damit befaßte, die Reſultate der reinen Logik gleichſam zu Regeln und Grundſätzen für ein allgemeines Verfahren im Denken und Erkennen verſchiedener Gegenſtände auszuprägen. — In dieſem Sinne nun verbindet Hegel das Methodiſche nicht mit dem Logiſchen, ſondern bei ihm iſt das Methodiſche das Logiſche eigentlich ſelbſt, ſo wie umgekehrt das Logiſche das Methodiſche, denn Alles iſt nur dialektiſche Selbſtbewegung des Begriffs. Aus der univerſellen Bedeutung aber, welche Hegel der Logik verleiht, geht hervor, daß er weit davon entfernt ſein mußte, aus der allgemeinen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes im Denken Regeln für das Denken und Erkennen der Wirklichkeit abzuleiten; vielmehr zieht ſich bei Hegel die Logik durch alle übrigen Wiſſenſchaften als ihr nächſter, innerſter Gehalt hindurch, ſo daß alle Realität an ſich nur die logiſche Idee in ihrer Selbſtentfaltung und Selbſtdarſtellung iſt. Deßwegen heißt es in der oben mitgetheilten Stelle, die logiſche Vernunft ſelbſt ſei das Subſtantielle oder Reelle. Wenn aber ſpäter die Bemerkung hinzutritt: das Syſtem

1) A. a. O. S. 40 — 42.

der Logik ſei das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Weſenheiten, von aller ſinnlichen Concretion befreit;[1]) ſo will Hegel damit gewiß die obige Beſtimmung nicht wieder aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätigt haben, denn das Schattenhafte iſt ihm nur die einfache Weſenheit, die zwar von der ſinnlichen Concretion jetzt noch befreit iſt, dennoch aber ewig im Begriff ſteht, alles Concrete, überhaupt alles Lebendige aus ſich zu entfalten; die abſtracte logiſche Idee iſt noch Nichts, d. h. nichts Beſtimmtes, aber ſie will Alles werden. — Wird daher die logiſche Idee als logiſche betrachtet, ehe und bevor ſie in die concreten Beſtimmungen der Natur und des endlichen Geiſtes übergegangen iſt; ſo befinden wir uns mit ihr allerdings im Reiche der reinen Formen, und die beſchriebene Methode iſt das formale Grundprincip aller Philoſophie. Allein ſie iſt nicht geneigt, es einſeitig zu bleiben, denn ihre eben ſo ernſte als beſtimmte Behauptung geht dahin, daß ſie als das formale Grundelement zugleich auch ſchon das reale Grundprincip ſei. Es iſt daher der ſpeculativen Methode nicht genug, die Bewegung nur im Gegenſtande vor ſich gehen zu laſſen, und dabei allein das Zuſehen zu haben; ſondern die logiſche Methode erweist ſich als die wahre dadurch, daß die Bewegung im Gegenſtande und im betrachtenden Gedanken zugleich erfolgt, ſo daß ſie als Eine und Dieſelbe in beiden fortſchreitet, wodurch der Gedanke eben ſo der Sache, als die Sache dem Gedanken ſchlechthin immanent erſcheint. Was aber vom Gedanken und ſeinem Gegenſtande gilt, das gilt auch von der Form und von dem Inhalte, und zwar um ſo mehr, da wir hier nur andere Bezeichnungen für dieſelbe Sache haben. Die wahre Methode iſt daher die, nach welcher der Gedanke mit dem Gegenſtande, die Form mit dem Inhalte zugleich ſich fortbewegt, entfaltet und fortbeſtimmt. In dieſem Sinne handelt Hegel von der Methode am Ende der Logik, zuerſt im kurzgefaßten Syſtem der Logik in der Encyklo-

---

1) A. a. O. S. 47.

pädie, und dann in ſeinem zweiten Werke über die Wiſſenſchaft der Logik.

An dem zuerſt genannten Orte finden wir folgende kurzgefaßte Beſtimmung: „Die Methode iſt nicht äußerliche Form, ſondern die Seele und der Begriff des Inhaltes, von welchem ſie nur unterſchieden iſt, inſofern die Momente des Begriffs auch an ihnen ſelbſt in ihrer Beſtimmtheit dazu kommen, als die Totalität zu erſcheinen. Indem dieſe Beſtimmtheit oder der Inhalt ſich mit der Form zur Idee zurückführt, ſo ſtellt ſich dieſe als ſyſtematiſche Totalität dar, welche nur Eine Idee iſt, deren beſondere Momente eben ſowohl an ſich dieſelben ſind, als durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürſichſein der Idee hervorbringen"[1]. Wird die Methode von Hegel die Seele und der Begriff des Inhalts genannt; ſo kann der Unterſchied, der etwa noch gemacht wird, kein weſentlicher auf den Inhalt gehender, ſondern höchſtens ein ſolcher ſein, der ſich auf die Art und Weiſe der Entfaltung bezieht. Und ſo iſt es auch. Denn der ganze noch obwaltende Unterſchied iſt der, daß die Methode, welche die dialektiſche Bewegung iſt, nur von Moment zu Moment fortſchreitet, durch dieſes Fortſchreiten von einem Momente zum andern aber dieſe ſelbſt aus einander hält, daher auch nicht in jedem beſondern Momente die Totalität derſelben iſt, was allein nur vom Begriff gilt, der am Ende des logiſchen Proceſſes ſich als die abſolute Idee, folglich als aller Inhalt des reinen Denkens erweiſt. Indem aber der zur abſoluten Idee ſich erweiternde und vermittelnde Begriff überall im Proceſſe gegenwärtig war, ſo hat er nicht nur die Totalität aller reinen Denkbeſtimmungen zu ſeinem Inhalte, ſondern iſt ſelbſt auch die dialektiſche Bewegung im ganzen Proceſſe, woraus weiter hervorgeht, daß er ſelber auch Eins mit der Methode iſt, und ſo ſinkt der oben angegebene Unterſchied als Sachunterſchied in ſich zuſammen.

Umſtändlicher hat ſich Hegel über die Methode am andern oben genannten Orte vernehmen laſſen, in der „Wiſſenſchaft

---

1) Encyklop. §. 243. S. 221. 222.

der Logik ſelber. Merkwürdig hiebei und freilich wiederum nicht merkwürdig iſt, daß das letzte Kapitel der ganzen Logik, welches von der „abſoluten Idee" handelt [1]), die Methode ſo beſpricht, als wäre ſie ſelbſt der Gegenſtand dieſer Endbetrachtung. Daraus geht übrigens nur hervor, wie eng das Methodiſche mit der abſoluten Idee verbunden iſt. Aus dieſer engen Verbindung wird für uns die Nothwendigkeit klar, die Grundanſchauung über die abſolute Idee hieherzuſetzen. Hegel ſagt: „die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit. Sie iſt der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie. Indem ſie alle Beſtimmtheit in ſich enthält, und ihr Weſen dieß iſt, durch ihre Selbſtbeſtimmung oder Beſonderung zu ſich zurückzukehren, ſo hat ſie verſchiedene Geſtaltungen, und das Geſchäft der Philoſophie iſt, ſie in dieſen zu erkennen. Die Natur und der Geiſt ſind überhaupt unterſchiedene Weiſen, ihr Daſein darzuſtellen; Kunſt und Religion ihre verſchiedenen Weiſen, ſich zu erfaſſen und ein ſich angemeſſenes Daſein zu geben; die Philoſophie hat mit Kunſt und Religion denſelben Inhalt und denſelben Zweck; aber ſie iſt die höchſte Weiſe, die abſolute Idee zu erfaſſen, weil ihre Weiſe die höchſte, der Begriff, iſt. Sie faßt daher jene Geſtaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit, ſo wie die Unendlichkeit und Heiligkeit in ſich, und begreift ſie und ſich ſelbſt. Die Ableitung und Erkenntniß dieſer beſondern Weiſen iſt nun das fernere Geſchäft der beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Das Logiſche der abſoluten Idee kann auch eine Weiſe derſelben genannt werden; aber indem die Weiſe eine beſondere Art, eine Beſtimmtheit der Form bezeichnet, ſo iſt das Logiſche dagegen die allgemeine Weiſe, in der alle beſondern aufgehoben und eingehüllt ſind. Die logiſche Idee iſt ſie ſelbſt in ihrem reinen Weſen, wie ſie in einfacher Identität in ihren

---

1) Wiſſenſchaft der Logik. Subject. Logik. III. Abſchn. Drittes Kapitel: die abſolute Idee S. 327 — 353.

Begriff eingeſchloſſen, und in das Scheinen [1]) in einer Formbeſtimmtheit noch nicht eingetreten iſt. Die Logik ſtellt daher die Selbſtbewegung der abſoluten Idee nur als das urſprüngliche Wort dar, das eine Aeuſſerung iſt, aber eine ſolche, die als Aeuſſeres unmittelbar wieder verſchwunden iſt, indem ſie iſt; die Idee iſt alſo nur in dieſer Selbſtbeſtimmung, ſich zu vernehmen, ſie iſt in dem reinen Gedanken, worin der Unterſchied noch kein Andersſein, ſondern ſich vollkommen durchſichtig iſt und bleibt. — Die logiſche Idee hat ſomit ſich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; die Form, welche in ſo fern den Gegenſatz zum Inhalt ausmacht, als dieſer die in ſich gegangene und in der Identität aufgehobene Fortbeſtimmung ſo iſt, daß dieſe concrete Identität gegenüber der als Form entwickelten ſteht; er hat die Geſtalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die als ſolche ſchlechthin in Beziehung ſteht, und deren Beſtimmtheit zugleich als Schein geſetzt iſt. Die abſolute Idee ſelbſt hat näher nur dieß zu ihrem Inhalte, daß die Formbeſtim-

---

1) Da das „Scheinen" erſt in der Logik ſelbſt erklärt wird; ſo führen wir zur Erörterung aus der letztern das Betreffende vorläufig an: „Das Weſen muß erſcheinen. Sein Scheinen in ihm iſt das Aufheben ſeiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-ſich ſo Beſtehen (Materie) iſt, als ſie Form, Reflexion-in-Anderes, ſich aufhebendes Beſtehen iſt. Das Scheinen iſt die Beſtimmung, wodurch das Weſen nicht Sein, ſondern Weſen iſt, und das entwickelte Scheinen iſt die Erſcheinung. Das Weſen iſt daher nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung, ſondern dadurch, daß das Weſen es iſt, welches exiſtirt, iſt die Exiſtenz Erſcheinung." Encyklop. §. 131. S. 139. Die mit Erläuterungen und Zuſätzen verſehene neue Ausgabe der Encyklopädie fügt dem obigen Paragraphen unter Anderem als Erklärung hinzu: „die Erſcheinung iſt ein Höheres als das bloße Sein. Die Erſcheinung iſt überhaupt die Wahrheit des Seins und eine reichere Beſtimmung als dieſes, inſofern dieſelbe die Momente der Reflexion in ſich und der Reflexion in Anderes in ſich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einſeitig Beziehungsloſe und (ſcheinbar) nur auf ſich Beruhende iſt." Hegels ſämmtliche Werke VI. Bd. S. 261.

mung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, iſt. Die Beſtimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieſer Beſtimmtheit nun hat den Gegenſtand der logiſchen Wiſſenſchaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die abſolute Idee ſelbſt für ſich hervorgegangen iſt; für ſich aber hat ſie ſich als dieß gezeigt, daß die Beſtimmtheit nicht die Geſtalt eines Inhalts hat, ſondern ſchlechthin als Form, daß die Idee hienach als die ſchlechthin allgemeine Idee iſt. Was alſo hier noch zu betrachten kommt, iſt ſomit nicht ein Inhalt als ſolcher, ſondern das Allgemeine ſeiner Form, — das iſt die Methode" [1]).

Iſt hiedurch die Stelle aufgezeigt, welche der abſoluten Idee gegenüber die Methode im Allgemeinen einnimmt; ſo wird die letztere ſelbſt in folgender Weiſe näher charakteriſirt.

„Die Methode iſt der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjective als Objective, zum Gegenſtand habende Begriff, ſomit das reine Entſprechen des Begriffs und ſeiner Realität, eine Exiſtenz, die er ſelbſt iſt. Was hiemit als Methode hier zu betrachten iſt, iſt nur die Bewegung des Begriffs ſelbſt, deren Natur ſchon erkannt worden, aber erſtlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff Alles, und ſeine Bewegung die allgemeine abſolute Thätigkeit, die ſich ſelbſt beſtimmende und ſelbſt realiſirende Bewegung iſt. Die Methode iſt deßwegen als die ohne Einſchränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weiſe, und als die ſchlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Object, inſofern es ſich als ein Aeuſſerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präſentirt, Widerſtand leiſten, gegen ſie von einer beſondern Natur ſein, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie iſt darum die Seele und Subſtanz, und irgend etwas iſt nur Begriff und in ſeiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen iſt; ſie iſt die eigene Methode jeder Sache ſelbſt, weil ihre Thätigkeit der Begriff iſt. Dieß iſt auch der wahrhaftere Sinn ihrer Allgemeinheit; nach der Reflexions-

1) A. a. O. S. 328. 329.

Allgemeinheit wird ſie nur als die Methode für Alles genommen; nach der Allgemeinheit der Idee aber iſt ſie ſowohl die Art und Weiſe des Erkennens, des ſubjectiv ſich wiſſenden Begriffs, als die objective Art und Weiſe, oder vielmehr die Subſtantialität der Dinge, — d. h. der Begriffe, in ſo fern ſie der Vorſtellung und der Reflexion zunächſt als Andere erſcheinen. Sie iſt darum die höchſte Kraft oder vielmehr die einzige und abſolute Kraft der Vernunft nicht nur, ſondern auch ihr höchſter und einziger Trieb, durch ſich ſelbſt in Allem ſich ſelbſt zu finden und zu erkennen. Hiemit iſt zweitens auch der Unterſchied der Methode von dem Begriff als ſolchem, das Beſondere derſelben, angegeben. Wie der Begriff für ſich betrachtet wurde, erſchien er in ſeiner Unmittelbarkeit; die Reflexion oder der ihn betrachtende Begriff fiel in unſer Wiſſen. Die Methode iſt dieß Wiſſen ſelbſt, für das er nicht nur als Gegenſtand, ſondern als deſſen eigenes, ſubjectives Thun iſt, als das Inſtrument und Mittel der erkennenden Thätigkeit, von ihr unterſchieden, aber als deren eigene Wahrheit. In dem ſuchenden Erkennen iſt die Methode gleichfalls als Werkzeug geſtellt, als ein auf der ſubjectiven Seite ſtehendes Mittel, wodurch ſie ſich auf das Object bezieht. Das Subject iſt in dieſem Schluſſe das eine und das Object das andere Extrem, und jenes ſchließt ſich durch ſeine Methode mit dieſem, aber darin für ſich nicht mit ſich ſelbſt zuſammen. Die Extreme bleiben verſchiedene, weil Subject, Methode und Object nicht als der eine identiſche Begriff geſetzt ſind, der Schluß iſt daher immer der formelle; die Prämiſſe, in welcher das Subject die Form als ſeine Methode auf ſeine Seite ſetzt, iſt eine unmittelbare Beſtimmung und enthält deßwegen die Beſtimmungen der Form, der Definition, Eintheilung u. ſ. f. als im Subject vorgefundene Thatſachen. Im wahrhaften Erkennen dagegen iſt die Methode nicht nur eine Menge gewiſſer Beſtimmungen, ſondern das An- und Für-ſich-Beſtimmtſein des Begriffs, der die Mitte nur darum iſt, weil er eben ſo ſehr die Bedeutung des Objectiven hat, das im Schlußſatze daher nicht nur eine äußere Beſtimmtheit

durch die Methode erlangt, ſondern in ſeiner Identität mit dem ſubjectiven Begriffe geſetzt iſt. Das, was die Methode hiemit ausmacht, ſind die Beſtimmungen des Begriffs ſelbſt und deren Beziehungen, die in der Bedeutung als Beſtimmungen der Methode nun zu betrachten ſind“ [1]).

Wenn wir oben das Heg liſch Methodiſche im Hegeliſch Logiſchen erkannt haben; ſo rechtfertigt Hegel ſelbſt vollkommen dieſe Anſicht dadurch, daß er das Weſentliche der Methode, ſofern ſie Function iſt, alsbald auf die Natur des logiſchen Proceſſes zurückführt. Denn er ſagt: „Es iſt dabei erſtens von dem Anfange anzufangen. Von demſelben iſt bereits bei dem Anfange der Logik ſelber geſprochen und gezeigt worden, daß er, wenn er nicht willkührlich und mit einer kategoriſchen Bewußtloſigkeit gemacht wird, zwar viele Schwierigkeiten zu machen ſcheinen kann, jedoch von höchſt einfacher Natur iſt. Weil er der Anfang iſt, iſt ſein Inhalt ein Unmittelbares, aber ein ſolches, das den Sinn und die Form abſtracter Allgemeinheit hat. Vors Erſte aber iſt er nicht ein Unmittelbares der ſinnlichen Anſchauung oder der Vorſtellung, ſondern des Denkens, das man wegen ſeiner Unmittelbarkeit auch ein überſinnliches, innerliches Anſchauen nennen kann. Das Unmittelbare der ſinnlichen Anſchauung iſt ein Mannigfaltiges und Einzelnes. Das Erkennen iſt aber begreifendes Denken, ſein Anfang daher auch nur ein Element des Denkens; ein Einfaches und Allgemeines. Bei dem Anfang des endlichen Erkennens wird die Allgemeinheit als weſentliche Beſtimmung gleichfalls anerkannt, aber nur als Denk- und Begriffsbeſtimmung im Gegenſatz gegen das Sein genommen. In der That iſt dieſe erſte Allgemeinheit eine unmittelbare, und hat eben darum die Bedeutung des Seins; denn das Sein iſt eben dieſe abſtracte Beziehung auf ſich ſelbſt [2]).“ Der Anfang hat ſomit für die Methode keine andere Beſtimmtheit, als die, das Einfache und Allgemeine zu ſein; dieß iſt ſelbſt die Be-

1) A. a. O. S. 330. 331. 332.

2) A. a. O. S. 332.

ſtimmtheit, wegen der er mangelhaft iſt. Die Allgemeinheit iſt der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewußtſein deſſelben weiß, daß die Allgemeinheit nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für ſich beſtimmt iſt. Aber mit dieſem Bewußtſein, das den Anfang nur um der Methode willen weiter führen wollte, wäre dieſe ein Formelles, in äußerlicher Reflexion Geſetztes. Da ſie aber die objective, immanente Form iſt, ſo muß das Unmittelbare des Anfangs an ihm ſelbſt das Mangelhafte, und mit dem Triebe begabt ſein, ſich weiter zu führen. Das Allgemeine gilt aber in der abſoluten Methode nicht als blos Abſtractes, ſondern als das Objectiv-Allgemeine, d. h. das an ſich die concrete Totalität, aber die noch nicht geſetzt, noch nicht für ſich iſt. Selbſt das abſtracte Allgemeine als ſolches, im Begriffe, d. h. nach ſeiner Wahrheit betrachtet, iſt nicht nur das Einfache, ſondern als Abſtractes iſt es ſchon geſetzt als mit einer Negation behaftet"[1]). „Die concrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als ſolche in ihr ſelbſt den Anfang des Fortgehens und der Entwicklung. Sie iſt als Concretes in ſich unterſchieden; wegen ihrer erſten Unmittelbarkeit aber ſind die erſten Unterſchiedenen zunächſt Verſchiedene. Das Unmittelbare iſt aber als ſich auf ſich beziehende Allgemeinheit, als Subject, auch die Einheit dieſer Verſchiedenen. Dieſe Reflexion iſt die erſte Stufe des Weitergehens, — das Hervortreten der Differenz, das Urtheil, das Beſtimmen überhaupt. Das Weſentliche iſt, daß die abſolute Methode die Beſtimmung des Allgemeinen in ihm ſelbſt findet und erkennt. Das verſtändige endliche Erkennen verfährt ſo dabei, daß es von dem Concreten das, was es bei dem abſtrahirenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelaſſen, nun eben ſo äußerlich wieder aufnimmt. Die abſolute Methode dagegen verhält ſich nicht als äußerliche Reflexion, ſondern nimmt das Beſtimmte aus ihrem Gegenſtande ſelbſt, da ſie ſelbſt deſſen immanentes Princip und Seele iſt."[2])

1) A. a. O. S. 333. 334.
2) A. a. O. S. 335.

Sofort begibt ſich Hegel auf den ſchon oben bezeichneten Standpunkt zurück, nach welchem ein allgemeines Erſtes an und für ſich betrachtet ſich als das Andere ſeiner ſelbſt zeigt. Nun heißt es weiter: „Ganz allgemein aufgefaßt, kann dieſe Beſtimmung ſo genommen werden, daß hierin das zuerſt Unmittelbare hiemit als Vermitteltes, bezogen auf ein Anderes, oder daß das Allgemeine als ein Beſonderes geſetzt iſt. Das Zweite, das hiedurch entſtanden, iſt ſomit das Negative des Erſten; und indem wir auf den weitern Verlauf zum Voraus Bedacht nehmen, das erſte Negative. Das Unmittelbare iſt nach dieſer negativen Seite in dem Andern untergegangen, aber das Andere iſt weſentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Reſultat der Dialektik genommen wird, ſondern es iſt das Andere des Erſten, das Negative des Unmittelbaren; alſo iſt es beſtimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Beſtimmung des Erſten in ſich. Das Erſte iſt ſomit weſentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten. Das Poſitive in ſeinem Negativen, dem Inhalt der Vorausſetzung, im Reſultate feſtzuhalten, dieß iſt das Wichtigſte im vernünftigen Erkennen [1]." „Die zweite Beſtimmung, die negative oder vermittelte, iſt ferner zugleich die vermittelnde. Zunächſt kann ſie als einfache Beſtimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach iſt ſie eine Beziehung oder Verhältniß; denn ſie iſt das Negative, aber des Poſitiven, und ſchließt daſſelbe in ſich. Sie iſt alſo das Andere nicht als von einem, wogegen ſie gleichgültig iſt, ſo wäre ſie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältniß; — ſondern das Andere an ſich ſelbſt, das Andere eines Andern; darum ſchließt ſie ihr eigenes Anderes in ſich, und iſt ſomit als der Widerſpruch die geſetzte Dialektik ihrer ſelbſt. Weil das Erſte oder Unmittelbare der Begriff an ſich, daher auch nur an ſich das Negative iſt, ſo beſteht das dialektiſche Moment bei ihm darin, daß der Unterſchied, den es an

1) A. a. O. S. 340.

ſich enthält, in ihm geſetzt wird. Das Zweite hingegen iſt ſelbſt das beſtimmte, der Unterſchied oder Verhältniß; das dialektiſche Moment beſteht bei ihm daher darin, die Einheit zu ſetzen, die in ihm enthalten iſt. Wenn deßwegen das Negative, Beſtimmte, das Verhältniß, Urtheil und alle unter dieß zweite Moment fallenden Beſtimmungen, nicht für ſich ſelbſt ſchon als der Widerſpruch und als dialektiſch erſcheinen, ſo iſt es ein bloßer Mangel des Denkens, das ſeine Gedanken nicht zuſammenbringt, denn das Material, die entgegengeſetzten Beſtimmungen in Einer Beziehung, ſind ſchon geſetzt, und für das Denken vorhanden [1])." „Die betrachtete Negativität macht nun den Wendepunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie iſt der einfache Punkt der negativen Beziehung auf ſich, der innerſte Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geiſtiger Selbſtbewegung, die dialektiſche Seele, die alles Wahre an ihm ſelbſt hat, durch die es allein Wahres iſt; denn auf dieſer Subjectivität allein ruht das Aufheben des Gegenſatzes zwiſchen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit iſt [2])." „In dieſem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in ſich ſelbſt zurück. Dieſe Negativität iſt als der ſich aufhebende Widerſpruch die Herſtellung der erſten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar iſt das Andere des Andern, das Negative des Negativen, das Poſitive, Idealiſche, Allgemeine [3])." „Der Begriff ſelbſt iſt, für uns zunächſt, ſowohl das an-ſich-ſeiende Allgemeine, als das für-ſich-ſeiende Negative, als auch das dritte an-und für-ſich-ſeiende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schluſſes hindurchgeht; aber das Dritte iſt der Schlußſatz, in welchem er durch ſeine Negativität mit ſich ſelbſt vermittelt, hiemit für ſich als das Allgemeine und Identiſche ſeiner Momente geſetzt iſt [4])." Hier iſt es, wo der Inhalt des Erkennens als

1) A. a. O. S. 341. 342.
2) A. a. O. S. 342.
3) A. a. O. S. 343.
4) A. a. O. S. 345.

ſolcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nur als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode ſelbſt erweitert ſich durch dieß Moment zu einem Syſtem. Zunächſt mußte für ſie der Anfang in Anſehung des Inhaltes ganz unbeſtimmt ſein; ſie erſcheint in ſo fern als die nur formelle Seele, für und durch welche der Anfang ganz allein nur ſeiner Form nach, nämlich als das Unmittelbare und Allgemeine beſtimmt war. Durch die aufgezeigte Bewegung hat der Gegenſtand eine Beſtimmtheit für ſich ſelbſt erhalten, die ein Inhalt iſt, weil die in die Einfachheit zuſammengegangene Negation die aufgehobene Form iſt, und als einfache Beſtimmtheit, ihrer Entwicklung, zunächſt ihrem Gegenſatze ſelbſt gegen die Allgemeinheit, gegenüber ſteht [1])." „Für die Methode iſt es gleichgültig, ob die Beſtimmtheit als Beſtimmtheit der Form oder des Inhalts genommen werde. Es fängt deßwegen für die Methode keine neue Weiſe damit an, daß ſich durch das erſte ihrer Reſultate ein Inhalt beſtimmt habe; ſie bleibt hiemit nicht mehr noch weniger formell als vorher. Denn da ſie die abſolute Form, der ſich ſelbſt und Alles als Begriff wiſſende Begriff iſt, ſo iſt kein Inhalt, der ihr gegenüber träte, und ſie zur einſeitigen, äußerlichen Form beſtimmte [2])." „Der Begriff in der abſoluten Methode erhält ſich in ſeinem Andersſein, das Allgemeine in ſeiner Beſonderung, in dem Urtheile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Beſtimmung die ganze Maſſe ſeines vorausgehenden Inhalts, und verliert durch ſein dialektiſches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, ſondern trägt alles Erworbene mit ſich, und bereichert und verdichtet ſich in ſich. Dieſe Erweiterung kann als das Moment des Inhalts und im Ganzen als die erſte Prämiſſe angeſehen werden; das Allgemeine iſt dem Reichthume des Inhalts mitgetheilt, unmittelbar in ihm erhalten. Aber das Verhältniß hat auch die zweite negative oder dialektiſche Seite. Die Bereicherung geht an der Nothwendigkeit des Begrif-

---

1) A. a. O. S. 346. 347.
2) A. a. O. S. 348.

ſes fort, ſie iſt von ihm gehalten, und jede Beſtimmung iſt eine Reflexion in ſich. Jede neue Stufe des Außerſichgehens, das heißt der weitern Beſtimmung, iſt auch ein In-ſich-gehen, und die größere Ausdehnung eben ſo ſehr höhere Intenſität. Das Reichſte iſt daher das Concreteſte und Subjectivſte, und das ſich in die einfachſte Tiefe Zurücknehmende das Mächtigſte und Uebergreifendſte. Die höchſte zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, eben ſo ſehr Alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freieſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt." [1]) „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode ſtellt ſich die Wiſſenſchaft als einen in ſich geſchlungenen Kreis dar, in deſſen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückſchlingt; dabei iſt dieſer Kreis ein Kreis von Kreiſen, denn jedes einzelne Glied, als Beſeeltes der Methode, iſt die Reflexion in-ſich, die, indem ſie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes iſt. Bruchſtücke dieſer Kette ſind die einzelnen Wiſſenſchaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat, — oder genauer geſprochen, nur das Vor hat, und in ihrem Schluſſe ſelbſt ihr Nach zeigt. So iſt denn auch die Logik in der abſoluten Idee zu dieſer einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang iſt; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerſt alle Beſtimmung als ausgelöſcht oder durch Abſtraction weggelaſſen erſcheint, iſt durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entſprechenden Gleichheit mit ſich gekommene Idee. Die Methode iſt der reine Begriff, der ſich nur zu ſich ſelbſt verhält; ſie iſt daher die einfache Beziehung auf ſich, welche Sein iſt. Aber es iſt nun auch erfülltes Sein, der ſich begreifende Begriff, das Sein als die concrete, eben ſo ſchlechthin intenſive Totalität [2]).

---

1) A. a. O. S. 349.
2) A. a. O. S. 351. 352.

Was Hegel hier über die abſolute Methode vorbringt, hat er concentrirter ſchon in der Vorrede zur erſten Auflage der Logik vorgetragen. Hier heißt es: „Der Verſtand beſtimmt und hält die Beſtimmungen feſt; die Vernunft iſt negativ und dialektiſch, weil ſie die Beſtimmungen des Verſtandes in Nichts auflöst; ſie iſt poſitiv, weil ſie das Allgemeine erzeugt, und das Beſondere darin begreift. Wie der Verſtand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, ſo pflegt auch die dialektiſche Vernunft als etwas Getrenntes von der poſitiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit iſt die Vernunft Geiſt, der höher als beides, verſtändige Vernunft, oder vernünftiger Verſtand iſt. Er iſt das Negative, dasjenige, welches die Qualität ſowohl der dialektiſchen Vernunft, als des Verſtandes ausmacht; — er negirt das Einfache, ſo ſetzt er den beſtimmten Unterſchied des Verſtandes, er löst ihn eben ſo ſehr auf, ſo iſt er dialektiſch. Er hält ſich aber nicht im Nichts dieſes Reſultates, ſondern iſt darin eben ſo poſitiv, und hat ſo das erſte Einfache damit hergeſtellt, aber als Allgemeines, das in ſich concret iſt; unter dieſes wird nicht ein gegebenes Beſonderes ſubſumirt, ſondern in jenem Beſtimmen und in der Auflöſung deſſelben hat ſich das Beſondere ſchon mitbeſtimmt. Dieſe geiſtige Bewegung, die ſich in ihrer Einfachheit ihre Beſtimmtheit, und in dieſer ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt gibt, die ſomit die immanente Entwicklung des Begriffes iſt, iſt die abſolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhaltes ſelbſt. — Auf dieſem ſich ſelbſt conſtruirenden Wege allein, behaupte ich, iſt die Philoſophie fähig, objective, demonſtrirte Wiſſenſchaft zu ſein[1]."

Wir haben bis jetzt die weſentlichen Beſtimmungen der Hegelſchen Philoſophie über die abſolute Methode mitgetheilt, und gehen ſofort daran, unſere wiſſenſchaftliche Ueberzeugung über das Vernommene auszuſprechen.

1) Das enge Verhältniß, in welches Hegel die Methode ſeiner Philoſophie zu ihrem Inhalte dadurch ſetzt, daß er ſie zum

---

1) Objective Logik I. Thl. S. 7. 8.

„reinen Begriffe," zur „einfachen Beziehung auf ſich, welche Sein iſt[1])," macht, bringt es von ſelber mit ſich, daß über die Methode der Philoſophie, wie ſie getrennt iſt vom Inhalte der Philoſophie, kein letztes Urtheil gefällt werden kann. Beides, Methode und Inhalt, iſt hier in der That ſo Eins und daſſelbe, daß jedes mit dem andern ſteht oder fällt, die Methode mit dem Inhalte, und der Inhalt mit der Methode. Und ſo werden auch wir in unſerer Kritik über die Methode Hegels kein Urtheil gewinnen können, auſſer wir ſehen zugleich hin auf die Lehre vom Inhalte, der ſomit gleich ſehr in die Betrachtung aufzunehmen iſt, wenn hier freilich nur in ſo weit, als die Methode nie gedacht wird ohne den Inhalt.

2) Man hat, wie die Erfahrung zeigt, die von Hegel aufgefundene Methode auch von jener Seite her nicht wenig gelobt, von welcher ſonſt in Betreff der von dieſer Philoſophie gelieferten Reſultate die entſchiedenſte Mißbilligung ausgeſprochen worden iſt. Wie aber kann eine wahre Methode im philoſophiſchen Denken zu falſchen Reſultaten führen? — In jedem Falle nur dann, wenn ſie in einem andern, oder wenigſtens nicht im vollen Sinne, etwa nur zur Hälfte in wirkliche Anwendung kommt. Ehe wir nun das Eine oder das Andere in Abſicht auf die Hegelſche Methode ausmachen, iſt zu ſehen, worin ihr behaupteter Vorzug vor andern Methoden beſtehe. Dieſer aber beſteht darin, daß Hegel, ganz nach der urſprünglichen Bedeutung des Wortes μεθοδος, die Methode als Mitweg oder Nachweg anſieht. Nicht äuſſerlich darf ſich das philoſophiſche Denken zu dem Gegenſtande verhalten, den es zu begreifen ſucht, ſondern es muß in die Sache ſelbſt ſich hinein verſetzen, ihr gleichſam immanent werden, und den Gegenſtand in ſich ſelber gleichſam wiederholen, indem es auf allen Wegen ſeiner Entfaltung und Darſtellung, und zwar nach der Einheit und Totalität ſeiner Momente, entweder mit ihm geht, oder, was hier eigentlich daſſelbe iſt, ihm nachgeht. Iſt die Wiſſenſchaft das zurückgeworfene Bild der Dinge in uns; ſo kann ſie nur dadurch gewonnen werden, daß die

---

1) A. a. O. S. 352.

Dinge in unſerm Denken ſich geiſtig wiederholen, in unſern Denkbeſtimmungen ſich getreu wiederſpiegeln. Diejenige Methode nun, welche dieſer Forderung entſpricht, und den denkenden Geiſt dahin leitet, den Gegenſtand des Erkennens zugleich in ſeinem Werden und in ſeiner Entfaltung anzuſchauen, um ihn ſofort darnach zur wiſſenſchaftlichen Darſtellung zu bringen, nennen wir die genetiſche Methode, und man nimmt wenigſtens in unſerer Zeit keinen Anſtand mehr, ihr den Vorzug vor allen übrigen zu geben, welche mitunter ſelbſt im entſchiedenſten Widerſpruche mit dem wahren Begriff der Methode ſtehen. Hat nun Hegel die eben bezeichnete wahre Methode auf die Bahn gebracht, wie können ihrer Anwendung die falſchen Reſultate zugeſchrieben werden, zu welchen ſein philoſophiſches Denken es gebracht hat?

Dieß iſt nur möglich, wenn Hegel die wahre Methode in einem unwahren Sinne anwendet, und ſomit das, was ſeiner Natur und urſprünglichen Anſchauung nach wahr iſt, durch verkehrte Anwendung ſelbſt verkehrt und dadurch ſelbſt unwahr macht. In welcher Weiſe nun dieſe Verkehrung bei Hegel Statt gefunden habe, iſt jetzt auseinander zu ſetzen.

Die wahre Methode jeder Philoſophie, welche die Reſultate ihres Denkens zugleich zur Darſtellung zu bringen ſucht, wird, ehe ſie noch die Wahrheit darſtellt, dahin ſtreben, nach der Wahrheit zu erkennen. Das Erkennen des Objectes geht der Darſtellung voraus. Nur das in der Wahrheit zuvor ſchon erkannte Object kann und darf Gegenſtand der Darſtellung werden. Die erſte Verkehrung der wahren Methode wird daher darin beſtehen, daß das Object, Statt daß es durch einen ernſten und anhaltenden Proceß des Forſchens für das Erkennen gewonnen wird, urſprünglich erzeugt und ſomit ſchlechthin a priori conſtruirt wird. An die Stelle der geiſtigen Anſchauung des Objectiven tritt das unmittelbare aprioriſche Erzeugen des Objectes, und dieſes ſelbſtmächtige Erzeugen iſt zugleich das eben ſo ſelbſtmächtige Conſtruiren aller und jeder Objectivität. Wenn daher die wahre Methode dazu hinleitet, den Gegenſtand in ſeiner Geneſis zu belauſchen, und durch die denkende Betrachtung durch alle Stufen ſeiner Entwicklung und Entfaltung hindurch zu begleiten, um ihn ſo nach

allen Seiten zu erkennen und nach dieſer gewonnenen Erkenntniß ſofort darzuſtellen; ſo wird die falſche Methode ihre Unwahrheit dadurch an den Tag geben, daß ſie ſich des mühſamen Erkenntnißproceſſes überhebt, den Gegenſtand aprioriſch ſelbſt erzeugt, und durch das Erzeugen darſtellt. Damit hört natürlich die Methode von ſelber auf, Methode, d. h. Mit- oder Nachweg zu ſein, es beſteht nur noch der Weg, und zwar der Weg, den das ſubjective Denken in der Selbſterzeugung ſeiner Objecte verfolgt. Daraus wird aber zugleich von ſelbſt klar ſein, daß der ſo aprioriſch erzeugte Gegenſtand nicht der wirkliche Gegenſtand iſt, der philoſophiſch erkannt und dargeſtellt ſein will, ſondern ein bloſſes Bild des nur ſubjectiven Denkens, ohne allen Anſpruch an objectiven Charakter und objective Wahrheit. An die Stelle des Nachdenkens tritt durch Uſurpation ein erſtes, urſprüngliches Denken; an die Stelle des Nacherzeugens durch geiſtige Wiederholung des Gegenſtandes tritt das aprioriſche Erzeugen, und an die Stelle des Nachconſtruirens die unmittelbare Conſtruction. Dieſe Verkehrtheit iſt es nun aber, die wir bei Hegel antreffen, und darum wird die anfänglich wahre Methode ſelbſt zu einer verkehrten, durch welche kein wahres Reſultat mehr erzielt werden kann. In der That aber beſteht bei Hegel mit der urſprünglichen Anſchauung von der Methode ſchon eine falſche Vorausſetzung, das πρωτον ψευδος ſeiner ganzen Philoſophie überhaupt, und es iſt dieſe Vorausſetzung, die alsbald das wahre Weſen der Methode in ein unwahres verkehrt. Denn die letztere, die Methode, wird, wie wir oben geſehen haben, zuerſt zum reinen Begriff, ſodann aber, und zwar unmittelbar durch dieſes Erſtere ſelbſt, zum reinen Sein gemacht, welches Nichts iſt, indem es Alles iſt. Die Methode iſt alſo unmittelbar dadurch, daß ſie Begriff iſt, das Sein ſelbſt, aber ſo, wie es in ſeiner dialektiſchen Selbſtbewegung iſt; ſie iſt nach dieſer Beſtimmung das Sein ſo, daß ſie alles Sein, ferner die Seele, die Subſtanz, der Trieb, die Kraft, die höchſte Einheit, das Syſtem der Totalität[1] iſt. Wer ſieht nicht, daß auf

1) A. a. O. S. 330. 345. 348. 349. 352.

dieſe Art und Weiſe ein unheimliches, dämoniſches Weſen in den Proceß des klaren Erkennens aller wirklichen Objectivität unberufen ſich eindrängt, und, die Begriffe übermüthig verwirrend, Alles auf den Kopf ſtellt, indem es den logiſchen Begriff, in die Würde des Abſoluten ihn einſetzend, zum Urheber und Werkmeiſter des Univerſums macht? Wer ſieht aber auch nicht ein, daß auf ſolchem Wege unmöglich etwas Anderes entſtehen kann, als eine ungeheure Täuſchung, welche der wahren Wiſſenſchaft gegenüber es nur zu einem eben ſo ungeheuren Trugbilde, einer wahren Fata Morgana, bringen kann? Die Wichtigkeit der Sache veranlaßt uns, die Lehre von der Methode in noch klareres Licht zu ſetzen.

3) Wir haben oben die Methode des Erkennens von der Methode des Darſtellens unterſchieden, jene als das Vorausgehende, dieſe als das Nachfolgende angegeben. Betrachten wir beide Methoden gemäß dieſer Trennung je im Beſondern. Wer auch nur mit einiger Beſonnenheit zu der Erkenntniß des Seins hinzuſchreitet, iſt ſich bewußt, daß er die Wirklichkeit, die er ſchon vorfindet, weder erdacht noch erſchloſſen habe, daß ſie vielmehr zu all ſeinem Denken und Schließen wie eine Vorausſetzung ſich verhalte, ohne welche beides gegenſtandslos wäre, damit aber auch an einem Wirklichen ſich nicht vollziehen könnte. Die Wirklichkeit ſelbſt als ſolche anzuerkennen, liegt nicht in ſeiner Willkühr, ſondern zu dieſer Anerkenntniß fühlt er ſich durch innere und äuſſere Nothwendigkeit zugleich gedrungen, ſo daß jede Verneinung allererſt ihn ſelber zum Gegenſtande haben, und jede Vernichtung mit Selbſtvernichtung anfangen müßte. Während aber der denkende Geiſt an die objective Wirklichkeit herantritt, findet er das ſchon vor ihm und unabhängig von ihm Vorhandene auch als ein ſchon vor ihm und ohne ihn Gedachtes, und ſein Streben geht folgerecht dahin, durch das in ihm ſelber liegende Geſetz des Denkens, ſo wie durch die innere Organiſation dieſes geſetzmäßigen Denkens, die im objectiven Sein liegenden Gedanken in ihrem eigenen Organismus aufzufinden und zu erkennen, die Objectivität folglich ſo aufzufaſſen und zu begreifen, wie ſie ſelbſt ein Gedachtes, oder vielmehr Zuvor-

gedachtes iſt. Indem aber das Objective urſprünglich als ein Organiſirtes gedacht iſt, wie es auch in die Erſcheinung getreten; ſo iſt dem denkenden Geiſt die Aufgabe geſtellt, die objective Gedankenwelt nach ihrer innern Organiſation und Harmonie zu erkennen. Gegenſtand der auf das Sein gerichteten Philoſophie iſt daher die Erkenntniß der objectiven Gedankenordnung des Seins, und diejenige Methode, welche ſich als die wahre beweiſen will, muß in ein ſolches Verhältniß zu jenem Sein ſich ſetzen, daß die gewollte Erkenntniß erworben wird. Die Methode nun aber, welche in jenes Verhältniß ſich ſetzt, theilt ſich in die analytiſche und ſynthetiſche, wovon jede die andere, aber im umgekehrten Verhältniß iſt.

Die analytiſche Methode ſucht die Objectivität nicht zu begreifen, wie ſie, auf dem genetiſchen Wege, von einem Princip ausgegangen, durch Entwicklung und Entfaltung allmälig wird, ſondern ſo, wie ſie ſchon geworden iſt; an ſich aber geht ſie, gleichſam von den letzten Fäden und äuſſerſten Punkten das erſcheinende Sein anfaſſend, zurück bis zum erſten Anfang desſelben, indem ſie auf allen Stufen und bei allen bemerkbaren Uebergängen von einer Phaſe in die andere das Gewordene auf dasjenige zurückführt, woraus es zunächſt geworden iſt, in welcher Thätigkeit ſie ſo lange fortfährt, bis ſie beim erſten Princip des objectiven Seins angekommen iſt. Die analytiſche Methode iſt daher jene, welche im Erkenntnißproceſſe von der Erſcheinung auf das Princip der Erſcheinung zurückgeht. Damit iſt aber die Thätigkeit der analytiſchen Methode noch nicht erſchöpft, ſondern es iſt ihr eben ſo weſentlich eigen, vom Bedingten zum Unbedingten, von der Wirkung zur Urſache, von der Folge zum Grunde, von der Vielheit zur Einheit, vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen. Indem ſie daher a principiato ad principium, d. h. von dem durch das Princip Geſetzten zum Princip ſelber zurückgeht, iſt ihr Weg ein regreſſiver.

Ob nun dasjenige, was als erſtes und letztes Princip der Objectivität gefunden wird, in die Reihe der endlichen Urſachen falle oder nicht, das wird die Methode ſelbſt nicht entſcheiden können, ſondern das wird ſich als Reſultat einer wirklichen Un-

terſuchung über die Natur des endlichen Seins ergeben, die die Geſetze der Methode nur befolgt. Die Hegelſche Philoſophie gibt ſich für diejenige aus, die weſentlich vorausſetzungslos ſei. Hielte ſie ſelber hierin nur Wort, es dürfte uns nicht bange um ihr letztes Reſultat ſein. Aber wir werden ſehen, daß ſie das ſich ſelbſt gegebene Wort nicht hält, eben darum aber auch bei dem wahren Princip nie ankommt, ungeachtet aller Verſuche einer Analyſis, die indeß, wie wir gleichfalls ſehen werden, bei allen Verſicherungen immer nur eine ſcheinbare bleibt.

Das objective Sein hat ſeine eigene, eben ſo objective Dialektik, und es iſt eben dieſe objective Dialektik, die der erkennende Geiſt durch wiſſenſchaftliche Forſchung in ſeine Macht zu bringen hat. Im objectiven Sein herrſcht durch dieſe Dialektik eine objective Ordnung der Begriffe, und dieſe Ordnung iſt es, die ſich in der Wiſſenſchaft, dem Reflexe des geſammten Seins, wiederſpiegeln will. An dieſe objective Ordnung der Begriffe, welche Begriffe die unterſchiedenen Momente des objectiven Seins ſind, ſchreitet nun die Analyſis heran, und zwar ſtrebt ſie auf ihrem regreſſiven Wege die Momente, in welche das Sein ſich gegliedert, in der Weiſe zu begreifen, wie die Momente zu einander ſich verhalten nach ihrer Co- und Subordination, nach ihrer innern Verwandtſchaft, nach ihrer gegenſeitigen Beziehung, ſo wie nach ihrem Gegenſatz. Während die ſich coordinirten Momente zwar in gleicher Macht und Geltung daſtehen, ſind ſie doch im ganzen Organismus als einem lebendigen in gegenſeitiger Wechſelwirkung begriffen, und ſo bilden ſich zwar in Abſicht auf das Coordinirte genealogiſche Abfolgen aus dieſem, allein das ſo Abfolgende bleibt in der gegenſeitigen Wechſelwirkung beſtändig begriffen. Dieſe genealogiſche Abfolge verfolgt nun die analytiſche Thätigkeit, aber nicht in abſteigender, ſondern in aufſteigender Linie, und zwar bis zu jenem Princip zurück, welches dem Ganzen ſeinen Anfang gegeben hat. Das In- und Durcheinanderſein der Momente als der objectiven Begriffe kann einem Netze verglichen werden. Dieſes Netz nun wirken, oder vielmehr nachwirken, iſt Sache der ſynthetiſchen Thätigkeit; es wieder auflöſen, Sache der Analyſis.

Die Syntheſis iſt daher das Gegentheil der Analyſis. Ihr Gang iſt überall der progreſſive, und zwar geht ſie vom Princip zu dem vom Princip Geſetzten — a principio ad principiatum —, von der Urſache zur Wirkung, von der Einheit zur Vielheit, vom Allgemeinen zum Beſondern, vom Bedingenden zum Bedingten. Wir haben hier die genealogiſche Folge der objectiven Begriffe als der Momente des objectiven Seins in abſteigender Linie vor uns, und gehen mit der Sache, mit dem Gegenſtand Einen und denſelben Weg. Durch die Anwendung der Syntheſis verſetzen wir uns unmittelbar in die Sache ſelbſt als eine werdende, wir ſchauen ſie als eine ſich entwickelnde und entfaltende, und zwar ſo, wie dieſe Entwicklung und Entfaltung des objectiven Seins durch das Princip und die durch daſſelbe beſtimmte Einheit geſetzt iſt. Die ſynthetiſche Anſchauung iſt die Anſchauung eines ſich ſelber flechtenden Netzes, eines ſich ſelber bildenden und ausführenden Syſtemes.

Wir nannten die ſynthetiſche Thätigkeit wie die analytiſche eine anſchauende und erkennende. Dadurch unterſcheiden wir uns auf das Beſtimmteſte von der Vorſtellung Jener, welche die erſtere für eine conſtruirende halten, die Syntheſis folglich der Conſtruction gleichſtellen. Die Syntheſis iſt aber Conſtruction weder in dem Sinne, wenn Conſtruiren ſo viel iſt als urſprünglich Erzeugen; noch in dem andern, wenn Conſtruction als Syſtembildung genommen wird. Sondern die ſynthetiſche Thätigkeit iſt, wie geſagt, nur eine anſchauende und durch Anſchauung erkennende. Ohne daher in irgend einem Sinne conſtruiren zu wollen, geht ihre einzige Abſicht vielmehr dahin, in den Proceß der Sache beobachtend ſich zu verſenken, der ſich ſelbſt vollziehenden Geneſis denkend nachzugehen, und bis zu jenem Punkte hin zu begleiten, auf dem die dialektiſche Fortbewegung, die Selbſtentfaltung und Selbſtbeſtimmung des objectiven Seins bei ihrem zeitlichen Abſchluſſe, bei ihrem zeitlich letzten Reſultate, angekommen iſt. Was daher zur Anſchauung und zur Erkenntniß kommt, iſt der Gang, welchen das ſich entwickelnde Object im Proceſſe ſeiner Entfaltung und Selbſtoffenbarung einſchlägt und verfolgt.

Was beide Thätigkeiten, die analytiſche und die ſynthetiſche, zu ihrem gemeinſchaftlichen Reſultate haben, iſt ein Ineinander- und Zuſammenſchauen alles deſſen, was die Objectivität, ſofern ſie Einheit iſt, in ihrer genetiſchen Entwicklung und organiſchen Gliederung als ihre weſentlichen Momente herausgeſetzt hat, die Erkenntniß ſomit der Objectivität in der Einheit und Totalität ihrer Momente.

Auf die Methode der Erkenntniß folgt die Methode der Darſtellung. Nur das wahrhaft Erkannte vermag wahrhaft dargeſtellt zu werden. Es iſt daher gegen alle wiſſenſchaftliche Methode, den Gegenſtand darzuſtellen, ehe er erkannt iſt. Wie aber darzuſtellen ſei, kann nach allem Bisherigen kein Geheimniß mehr ſei. Denn nicht nur iſt darzuſtellen, was, ſondern auch wie erkannt worden iſt. Was daher durch die Thätigkeit der Analyſis und Syntheſis als ein In- und Durcheinanderſein von weſentlichen Beſtimmungen des objectiven Seins erkannt worden iſt, das iſt als ein In- und Durcheinanderſein von entſprechenden weſentlichen Begriffen darzuſtellen. Die darſtellende Thätigkeit iſt aber die ſyſtematiſirende, ſyſtembildende, dieſe aber jene Thätigkeit, welche das Ineinander- und Zuſammengeſchaute organiſch zu einem einheitlichen Ganzen verbindet, welches ſofort in dieſem Charakter der treue Reflex des objectiven Seins, d. h. das zurückgeworfene Bild der Dinge in der Einheit und Totalität der Momente iſt.

Gehen wir auf die Hegelſche Methode zurück, ſo zeigen ſich an ihr mehrere Gebrechen zumal, die jedoch ſtets dieſelbe Urſache haben. Das Grundgebrechen aber können wir ſo ausſprechen: 1) Hegel bedient ſich der Syntheſis ohne vorausgegangene Analyſis, 2) die Syntheſis ſelbſt aber nimmt er in der Bedeutung der Conſtruction, und zwar im Sinne des Alles ſelbſterzeugenden Apriorismus. Zwar kommt Hegel in der Lehre von der abſoluten Idee auch auf das Synthetiſche und Analytiſche der Methode zu ſprechen, und er ſucht beide Momente in eine gewiſſe Ausgleichung mit der Thätigkeit ſeiner abſoluten Methode zu

bringen; allein nicht nur iſt er da, wo er der Sache Erwähnung thut, ſchon mitten in der Charakteriſtik des aprioriſchen Proceſſes begriffen, ſondern die beiden Momente kommen auch nur andeutungs- und beiſpielsweiſe da vor, wo es ſich um die Auseinanderſetzung des Princips der Negativität handelt, durch welches das Uebergehen oder Umſchlagen des Einen in Anderes bedingt iſt [1]). Somit gehen Analyſis und Syntheſis weder auf die Anſchauung und die dadurch zu gewinnende Erkenntniß, noch ſind ihre Thätigkeiten frei, indem durch die Evolution des Princips in ſchlechthin nothwendigem Proceſſe alle einzelnen Momente ſchon zum Voraus bedingt und beſtimmt ſind.

Nun wird uns allerdings mit großem Nachdrucke entgegen gehalten werden, daß Hegel den analytiſchen Gang auf grandioſe Weiſe in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes eingeſchlagen, und dabei durch eine Fülle überraſchender Reſultate Alles geleiſtet habe, was man von der Analyſis immer nur wiſſenſchaftlich fordern könne, und viel mehr noch. Denn die Phänomenologie, ſagt man, iſt die großartigſte Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins. In Alles, darin nur immer ein Gedanke wohnen kann, dringt ſie ein, um ſich deſſelben zu bemächtigen; zu Allem, was nur ſelbſt etwas iſt, wendet ſie ſich fragend hin; von Jedem fordert ſie ſein tiefſtes und innerſtes Weſen. Und nirgends geht ſie leer aus, ſondern kehrt reicher ſtets und reicher in ſich ſelber zurück, und ruhet nicht, bis es in Allem und durch Alles hindurch das Eine und Höchſte, das Abſolute gefunden hat. So geſtaltet ſich im Fortſchritte ſeiner Momente das philoſophiſche Bewußtſein von Unten herauf, indem es ſich ſelber in ſeiner eigenen immanenten Entwicklung an den Werken und Thaten der Natur und der Geſchichte vorüberführt, um ſich ſelber in dieſen zu erkennen, ſich ſelbſt in Allem zu erfahren, und, nachdem die weſentlichen Stufen dieſer Bewegung durchgemacht ſind, im abſoluten Wiſſen, in welchem Subjectives und Objectives zur Einheit ſich aufheben, ſich abzuſchließen und zu vollenden. Die Stufen der Entwicklung, welche

---

1) Subjective Logik S. 336. 343.

in der Phänomenologie vor ſich geht, ſind: das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, die Vernunft, der Geiſt, die Religion, das abſolute Wiſſen.

Indem wir über die Phänomenologie des Geiſtes ſpäter im Beſondern handeln werden, haben wir ſie für jetzt nur in ſofern zu beſprechen, als von ihr behauptet wird, daß ſie dasjenige leiſte, was wir von der Analyſis fordern.

Es ſoll nun unſrerſeits nicht in Abrede geſtellt werden, daß in der Phänomenologie, einem allerdings in mancher Hinſicht tief gedachten und großartig aufgefaßten Werke, viele Arten und Weiſen des phänomenologiſchen Bewußtſeins kühn und kräftig aufgeſtellt ſind; allein nicht nur iſt dasjenige nicht geleiſtet, was wir von der Analyſis erwarten, ſondern es waltet auch noch ein Hauptgebrechen vor, das alle wirkliche Anſtrengung des philoſophiſchen Geiſtes ſchon von Vorne herein vernichtet. Dieß iſt die ungeheure Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie, daß die im Geiſte Hegels an und für ſich zum Voraus ſchon vollzogene aprioriſche Conſtruction mit ihrem Reſultate die ſchlechthin wahre und und richtige ſei, noch ehe eine unbefangene Analyſis und Syntheſis zum Zwecke des Erkennens auch nur ihren Anfang nehmen können. Die von ihm unternommene Analyſe iſt nach allen Weiſen ſchlechthin bedingt durch die in der That geiſtig ſchon vollzogene Syntheſe, welche letztere bei Hegel ſtets in der Bedeutung der aprioriſchen Conſtruction vorkommt. Die Analyſis kann daher in der Phänomenologie nur die oſtenſible Probe der ſchon vorher in ihrer Weiſe durchgeführten Rechnung ſein. Ueber das Grundprincip glaubte Hegel im Reinen zu ſein, noch ehe er das Bewußtſein phänomenologiſch in Unterſuchung nahm. Dieſes Princip iſt das von der Schellingſchen Philoſophie aufgeſtellte und von daher adoptirte Princip der abſoluten Identität, über welches Hegel bei allen Verſuchen ſelbſtſtändiger Behandlung auch nie hinausgekommen iſt. Dieſes Princip als ein wahres zu erweiſen, und auf ſolcher Grundlage ein philoſophiſches Lehrgebäude aufzuführen, dahin waren alle Anſtrengungen dieſes Den-

kers gerichtet. Dadurch wurde aber nothwendig ſeine Philoſophie ſelbſt unfrei, nach allen Seiten befangen, und nach allen weſentlichen Momenten durchzogen von einem mächtigen Vorurtheile, der unbewieſenen Vorausſetzung nämlich von der Wahrheit des Princips, welches den Denker ſo in ſeine Macht bekommen hatte, daß er ſich nicht einmal mehr bemühte, ſich der angelegten Feſſeln zu entledigen. Was daher auch in der Phänomenologie zur Hauptſache gemacht wird, iſt „der Proceß, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft,“ und es wird hinzugeſetzt, „dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus[1]).“ Was ſogleich darauf über die *Methode* geſagt wird, iſt unweſentlich, denn es heißt: „Von der *Methode* dieſer Bewegung oder der Wiſſenſchaft könnte es nöthig ſcheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber ſchon in dem Geſagten, und ihre eigentliche Darſtellung gehört der Logik an, oder iſt vielmehr dieſe ſelbſt. Denn die Methode iſt nichts Anderes, als der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Wahrheit aufgeſtellt[2]).“ So ſehr daher auch Hegel das *Werden der Wiſſenſchaft* überhaupt, oder des *Wiſſens*, als dasjenige hinſtellt, was die Phänomenologie des Geiſtes bezwecke[3]); ein einziger Umſtand vernichtet Alles wieder, der Umſtand nämlich, daß Hegel in der Phänomenologie nicht höher ſtrebt, als dahin, jenen Grundgedanken von der *abſoluten Identität*, welchen *Schelling* ſchon von Vorne herein durch die abſolute Anſchauung gewonnen, nunmehr für ſich als *Reſultat* zu erringen. „Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Es iſt von dem *Abſoluten* zu ſagen, daß es weſentlich *Reſultat*, daß es erſt am *Ende* das iſt, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subject, oder *Sichſelbſtwerden* zu ſein[4]).“ Bei ſolchen Vorausſetz-

1) *Phänomenologie des Geiſtes.* 2te Ausg. Vorrede S. 36.
2) Phänomenologie S. 37.
3) Phänom. S. 22.
4) Phänom. S. 16. vgl. 17. 18. 51.

ungen vermag keine Analyſe mehr etwas auszurichten. Iſt die Gottheit wirklich die abſolute Identität; ſo wird die Syntheſis als Conſtruction keinen andern Weg vor ſich haben, als das Abſolute durch ſeine eigene Bewegung in Alles einzuführen und durch Alles als das Eine Selbe hindurchzuführen; — die Analyſis hingegen wird ſich in die Nothwendigkeit verſetzt ſehen, alle Beſtimmungen des endlichen Seins, d. h. alle Beſtimmungen der Natur und des endlichen Geiſtes rückwärts in das Abſolute aufzulöſen. Wovon man in der urſprünglichen Syntheſis ausgegangen iſt, darüber kommt man durch die Analyſis nicht hinaus, und die letztere wird nothwendig zur Illuſion. Iſt daher Gott Anfangs die abſolute Idee, welche als logiſche, annoch im abſtracten Elemente des Seins ſich befindend, in die Natur und in den endlichen Geiſt durch Selbſtdiremtion ſich entläßt; ſo kann die Analyſe auf ihrem regreſſiven Wege nicht anders, ſie muß die Natur und den endlichen Geiſt in Gott als die abſolute Idee wieder auflöſen. Dieſe immer weiter gehende Concentration, dieſes immer tiefere Inſichgehen des Abſoluten iſt in der That auch der alleinige Inhalt der Phänomenologie des Geiſtes [1]).

Gegen unſere ſo eben ausgeſprochene Anſchauung von der Hegelſchen Methode ſcheint ſich nun aus der Schule des Meiſters eine nicht unbedeutende Stimme zu erheben, welche unumwunden behauptet, die Hegelſche Methode ſei analytiſch und ſynthetiſch zugleich [2]). Wir dürfen jedoch, um dieſem Einwurfe, ſo weit er nämlich ein ſolcher gegen uns ſein kann, zu begegnen, nur mittheilen, welche Vorſtellung von der Methode diejenige iſt, die ſich hier geltend macht. Dieſe aber läßt ſich alſo vernehmen: „die Methode iſt durchaus ohne alle Bedeutung, wenn nicht das Allgemeine das Beſondere ſchon in ſich ſelbſt enthält, ſelbſt urtheilt. Die Methode iſt ſo ſehr

---

1) Ein Weiteres über den illuſoriſchen Charakter der Analyſis bei ſchon ſtattgehabter conſtruirender Syntheſis haben wir in der Philoſophie des Chriſtenthums S. 377—387. mitgetheilt.

2) Schaller: die Philoſophie unſerer Zeit S. 151.

productiv, daß, wenn ihr dieſe Eigenthümlichkeit genommen wird, ſie nicht mehr Methode genannt werden kann[1]).“ Ferner: „Wenn der Ariſtoteliſchen Logik eine nur formelle Bedeutung zugeſtanden wird, und die Erkenntniß der realen Wahrheit nicht ihr Inhalt ſein ſoll, ſo fehlt es ihr doch durchaus nicht etwa an Inhalt; denn eben die Regeln, Geſetze des Denkens, Formen der Urtheile und Schlüſſe ſind dieſer Inhalt. Allein es fehlt ihr die Form und allein wegen der Formloſigkeit iſt ihr Inhalt ſelbſt ein blos abſtracter Formalismus. Das Denken ſelbſt iſt dem Sein gegenüber als bloſſe Form fixirt, und eben darum bleibt dem Denken weiter kein Inhalt als eine leere Form. Die Logik Hegels ſoll nur den Inhalt umfaſſen, den das reine Denken, welches über die Trennung zwiſchen Gewißheit und Wahrheit hinaus iſt, an ſich ſelbſt hat. Die dialektiſche Methode iſt weiter nichts, als die Entwicklung und Ausbreitung dieſes Inhalts durch ſich ſelbſt. Faſſen wir das Weſen der dialektiſchen Methode als die Einheit des analytiſchen und ſynthetiſchen Fortgangs, ſo iſt alſo dieſer Fortgang kein Ueberſchuß, kein ſchlechthin Anderes, ſondern als Anderes zugleich Vertiefung des Erſten in ſich ſelbſt, nicht äuſſerlich zum Erſten hinzugebracht, ſondern aus dem Erſten ſelbſt herausgenommmen, und das dritte Glied iſt eben ſo als Negation des zweiten die immanente Negation, welche dieß zweite an ſich ſelbſt hat, die concrete Einheit des erſten und zugleich zweiten Moments. Die Methode geht alſo von der unmittelbaren Einheit durch den Unterſchied und durch die Entzweiung, zur concreten Einheit des Fürſichſeins fort. Halten wir dieſes feſt, ſo erhellt ſogleich, daß hier von einer inhaltsleeren Form ſchlechterdings nicht die Rede ſein kann. Eben an dem Unterſchiede und der Entzweiung hat ja das Denken ſeinen Inhalt, und die vermittelte oder concrete Einheit iſt ja einzig und allein dadurch concret, daß ſie den Unterſchied nicht wegläßt, ſondern vielmehr in ſich aufgehoben enthält[2]).“

---

1) Schaller: A. a. O. S. 161. 162.
2) Schaller: A. a. O. S. 181.

Wir brauchen dieſen Worten nichts Weiteres hinzuzuſetzen; ſie ſprechen ſich mehr als nur deutlich über die aprioriſche Conſtruction Hegels aus, gegen welche keine Analyſis zum Behufe des Erkennens aufkommen kann.

4) Iſt der in der Phänomenologie ſich erſcheinende und Gegenſtändlichkeit gebende abſolute Geiſt Gott, wie er in der That ſelbſt nichts Anderes, als Natur und endlicher Geiſt iſt; — ſo iſt dieſes Reſultat nur ein Nothwendiges, denn die Analyſis kann und darf zu keinem Höhern aufſteigen, als das iſt, wovon die conſtruirende Syntheſis urſprünglich ausgegangen. Das Hegelſche Abſolute iſt daher kein überweltliches, überzeitliches Weſen; daß es aber zugleich auch kein perſönliches ſei, kann gleichfalls eingeſehen werden, und wird ſpäter noch mehr einleuchten. Das ſogenannte Hegelſche Subject, welches das Abſolute ſein ſoll[1]), iſt weit davon entfernt, Perſon zu ſein, ein Grundgebrechen des Syſtems, welches, Statt ihm abzuhelfen, das in der Logik[2]) über die abſolute Idee, die zur Perſönlichkeit werden ſoll, Vorgebrachte, nur noch mehr herausſtellt.

Ganz anders iſt daher jenes Reſultat beſchaffen, zu welchem es der Theismus durch Anwendung ſeiner Methode auf wirklich vorausſetzungsloſe, vorurtheilsfreie und daher ganz unbefangene Weiſe bringt. Mit der Analyſe beginnend, weil dieß das Intereſſe der Wahrheit ſelber will, macht er die Natur und den endlichen Geiſt zum Gegenſtande, in Abſicht auf welchen er thätig iſt. Dieſe Thätigkeit beſteht aber darin, daß der Geiſt als der forſchende vom Bedingten zum Unbedingten, von der Wirkung zur Urſache, von der Vielheit zur Einheit, durch Alles hindurch aber zum höchſten und letzten Princip aufſteigt. Dieſes Princip wird nun aber durch Analyſe nicht erfunden als ein in der Reihe des Endlichen ſelbſt liegendes, ſondern als ein über die Welt hinausliegendes, überſinnliches, überirdiſches, überzeitliches, unendliches,

1) Phänom. S. 14 ff.
2) Subject. Logik. S. 327. 328. 349.

und zwar in dieſer Eigenſchaft zugleich als ein perſönliches Princip. Die Unterſuchung ſelbſt in ihrem ganzen Umfange vorzunehmen, iſt hier der Ort nicht; es konnte uns nur geſtattet ſein, den Gang und das Reſultat anzudeuten[1]).

Wie verhält ſich nun zu dieſem Reſultate des Theismus die Hegelſche Philoſophie?

Darauf iſt Mehreres zu antworten. Da Hegel analytiſch nur bei demjenigen ankommen kann, von dem er ſynthetiſch ausgegangen iſt, das aber, wovon er wirklich ausging, ein Unperſönliches iſt; ſo kann auch das von ihm in der Phänomenologie gefundene Reſultat, das abſolute Wiſſen, nur ein unperſönliches Wiſſen ſein. Damit ſind wir bei einem Hauptirrthum der Hegelſchen Philoſophie angekommen, welcher darin beſteht, ein Denken an und für ſich zu ſetzen ohne ein Denkendes, ein ſich ſelber denkendes Denken zu ſtatuiren, ohne ein Weſen, das als ein perſönliches denkt. Wenn der Poimander des Hermes Trismegiſtos den höchſt merkwürdigen Satz ausſpricht: „Vom Denken iſt Verſtand eben ſo unterſchieden, wie von der Gottheit Gott; denn die Gottheit entſteht durch Gott, und das Denken durch den Verſtand: es iſt mit der Vernunft verſchwiſtert, und beide ſind Eins des Andern Werkzeug, weil Vernunft nicht ohne Denken, und Denken nicht ohne Vernunft wirkt[2]);" ſo iſt zwar dieſer Satz, wie ſo mancher andere an dieſem Orte, nicht aus dem Geiſte des Syſtems, in welchem er vorkommt, ſondern als ein von einem beſſern Boden Herübergenommenes, zu erklären; allein er iſt in eben dieſer Eigenthümlichkeit kräftig genug, eine mächtige Inſtanz gegen die ganze Hegelſche Philoſophie, beſonders in ihrem Ausgange und in ihrem Reſultate, zu bilden. Denn es iſt ein dem geſetzlichen Denken ſelbſt ſo wie aller Erfahrung widerſprechender Gedanke, es gebe ein Denken ohne einen denkenden Geiſt, d. h. eine Thätigkeit ohne ein Thätiges.

---

1) Eine nähere Ausführung haben wir im erſten Bande unſerer theologiſchen Encyklopädie gegeben 2te Aufl. S. 113—204.

2) Poimander. c. 9.

Daraus geht aber zugleich auch eine andere, nicht weniger geringe Unangemeſſenheit hervor, die darin beſteht, das abſolute Princip der Welt nicht als ein ewigperſönliches Weſen zu ſetzen. Die unwahre Methode richtet ſich daher in ihrem Reſultate ſelbſt als ein Falſches, abgeſehen davon, daß jene oben berührte Hegelſche Vorausſetzung jeder wirklichen und wahrhaft methodiſchen Unterſuchung in den Weg trat, dadurch aber jeden beſſern Erfolg ſchon im erſten Keime erſtickte.

Wenn aber Hegel für ſich nur das Reſultat gewinnt, das er ſchon vorher als ſolches im Anfange vorherbeſtimmt hatte, wie iſt jenes ſelbſt beſchaffen, was er als Anfang und Ende zumal ſetzt?

5) Damit ſind wir zu demjenigen gekommen, was den Mittelpunkt der ganzen Hegelſchen Philoſophie bildet, und was, da das Princip der Negativität das Geheimniß der Lehre genannt worden iſt, das Geheimniß des Geheimniſſes genannt werden kann, denn die Negativität iſt als Princip ſelbſt nur möglich durch dieſes Andere. Was aber iſt dieſes Andere? — Suchen wir das annoch Unbekannte, ehe wir es ausſprechen, für die geiſtige Anſchauung vorzubereiten und zu vermitteln.

Dieſes Unbekannte kann uns in ſo fern allerdings kein Unbekanntes ſein, als Hegel die Schellingſche Vorſtellung von der abſoluten Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven, als etwas ſchlechthin Wahres vorausſetzt, und von ſeinem Vorgänger einzig dadurch ſich unterſcheidet, daß er ſich aufmacht, die Wahrheit jener Vorausſetzung auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu erweiſen. Dringen wir in dieſe abſolute Identität tiefer ein; ſo erhalten wir in dem Einen Begriffe von der abſoluten Identität zunächſt drei andere. Der erſte Begriff iſt der Begriff des Abſoluten ſelbſt; dieſes Abſolute iſt aber weſentlich die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, des Geiſtes und der Natur. Wir erhalten daher den Begriff a) des Abſoluten, b) der Natur, und c) des Geiſtes, von welchem das Abſolute die Einheit iſt. Iſt Hegel mit Schelling über die abſolute Identität ſelbſt einverſtanden, und nur darin

von ihm verſchieden, daß er, was Schelling ſchon im Ausgange oder im Anfange des Philoſophirens durch unmittelbare abſolute Anſchauung gewonnen haben will, zugleich als Reſultat zu erhalten ſucht; ſo fragt es ſich jetzt, wie Hegel zu jenem Reſultate zu gelangen gedenkt.

Dahin geht aber die Ueberzeugung Hegels, jene abſolute Identität müſſe nachgewieſen werden im Denken ſelbſt, das Reſultat ſei daher zu gewinnen lediglich aus und durch die Natur des Denkens, welches nur brauche, in ſich ſelber ſich zu vertiefen, oder ſich ſelber zu denken, um zu bewirken, daß die Beſtimmungen des Denkens auch die Beſtimmungen des Seins ſind, womit die Einheit zwiſchen dem formalen Denken und dem realen Sein ſich natürlich von ſelber herſtellt. Denn das ſich ſelber denkende Denken beſtimmt ſich von ſelber zum Sein. Es kann nicht fehlen, daß ein ſolches Denken, welches zugleich das Sein ſich erzeugt, von ſelber in die Würde des Abſoluten ſich einſetzt, denn nur das göttliche Denken kann ein ſchaffendes, ſchöpferiſch hervorbringendes, ein die Natur und den endlichen Geiſt in die Exiſtenz ſetzendes Denken ſein. Dem menſchlichen Denken iſt allein vorbehalten, das von Gott Geſchaffene nachzudenken, und durch Nachdenken gleichſam nachzuſchaffen, d. h. den göttlichen Urgedanken von den Dingen, die göttliche Idee durch Anſchauung des geſchaffenen Seins zu gewinnen, und zu ſehen, wie ſich die Idee durch die ſchöpferiſche Kraft Gottes in einem Sein verkörpert. Deßwegen muß ein Denken, welches urſprünglich ſchafft, die Natur und den endlichen Geiſt hervorbringt, nicht nur ein abſolutes Denken, ſondern es muß das Abſolute ſelbſt, und zwar dieſes als Denken ſein. Indem aber die innern Beſtimmungen des abſoluten Denkens zu den weſentlichen Beſtimmungen des Seins werden, beſtimmt ſich das Abſolute zur Natur und zum endlichen Geiſt, oder wird das Abſolute, als ſich ſelber denkendes Denken, das Sein, und zwar dasjenige Sein, welches Natur und endlicher Geiſt iſt. Dieß hat Hegel ſelbſt ſo unumwunden als möglich in der Logik ausgeſprochen, denn hier kommt die Beſtimmung vor, „der reine Begriff ſei der abſolute, gött-

liche Begriff ſelbſt, und der logiſche Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Sein[1])." Der reine Begriff alſo, mit welchem die Logik beginnt, und welcher ſich in ihr verläuft, iſt der abſolute, göttliche Begriff ſelber, der logiſche Verlauf daher die unmittelbare Darſtellung der Art und Weiſe, wie Gott durch jenen Verlauf zum Sein ſich ſelber beſtimmt. Damit nun ſind wir zu demjenigen gekommen, was wir oben das Geheimniß des Geheimniſſes genannt haben. Dieſes Geheimniß iſt aber nunmehr ein gelöſtes, es iſt das Abſolute, wie es als Denken, als reiner Begriff, als logiſche Idee, als reine Allgemeinheit ſich zu allem Sein beſtimmt, in alles Sein übergeht, in allem Sein ſich erhält, und in allem Sein das wahre Sein iſt. Hegel ſelbſt gibt davon folgende nähere Beſchreibung: „Das Sein iſt der Begriff nur an ſich, die Beſtimmungen deſſelben ſind ſeiende, in ihrem Unterſchiede Andere gegeneinander, und ihre weitere Beſtimmung (die Form des Dialektiſchen) iſt ein Uebergehen in Anderes. Dieſe Fortbeſtimmung iſt in Einem ein Herausſetzen und damit Entfalten des an ſich ſeienden Begriffs, und zugleich das Inſichgehen des Seins, ein Vertiefen deſſelben in ſich ſelbſt. Die Explication des Begriffs in der Sphäre des Seins wird eben ſo ſehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als ſolchen aufgehoben wird. Das Sein ſelbſt, ſo wie die folgenden Beſtimmungen nicht nur des Seins, ſondern die logiſchen Beſtimmungen überhaupt können als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden. Denn Gott metaphyſiſch definiren, heißt deſſen Natur in Gedanken als ſolchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie ſie noch in der Form von Gedanken ſind. Das reine Sein macht den Anfang, weil es ſowohl reiner Gedanke, als das unbeſtimmte einfache Unmittelbare iſt, der erſte Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Beſtimmtes ſein kann. Wird Sein

1) Subject. Logik. S. 175.

als Prädicat des Abſoluten ausgeſagt, ſo gibt dieß die erſte Definition deſſelben: Das Abſolute iſt das Sein. Es iſt dieß die (im Gedanken) ſchlechthin anfängliche, abſtracteſte und dürftigſte. Sie iſt die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten iſt. Es ſoll nämlich von der Beſchränktheit, die in jeder Realität iſt, abſtrahirt werden, ſo daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealſte ſei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, ſo iſt dieß unmittelbar in dem ausgeſprochen, was Jacobi von dem Gott des Spinoza ſagt, daß er das Principium des Seins in allem Sein ſei. Dieſes reine Sein iſt nun die reine Abſtraction, damit das abſolut-negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts iſt. Es folgt hieraus die zweite Definition des Abſoluten, daß es das Nichts iſt; in der That iſt ſie darin enthalten, wenn geſagt wird, daß das Ding-an-ſich das unbeſtimmte, ſchlechthin form- und damit inhaltsloſe iſt, — oder auch daß Gott nur das höchſte Weſen und ſonſt weiter nichts iſt, denn als ſolches iſt er als ebendieſelbe Negativität ausgeſprochen; das Nichts, das die Buddhiſten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, iſt dieſelbe Abſtraction [1])."

Wir haben hier auf der einen Seite nur logiſche Beſtimmungen vor uns; auf der andern Seite aber ſind dieſe nur logiſchen Beſtimmungen doch wieder Beſtimmungen des Abſoluten, Definitionen Gottes. Die in der Sammlung der Werke Hegels mit Zuſätzen herausgegebene Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften kann dieſe Anſchauung nur verſtärken, nicht verkümmern. Daher heißt es in einem ſolchen Zuſatze: „Eine jede Sphäre der logiſchen Idee erweist ſich als eine Totalität von Beſtimmungen, und als eine Darſtellung des Abſoluten [2])." Zu der Beſtimmung aber, daß das reine Sein den Anfang mache, weil es ſowohl reiner Gedanke, als das

1) Encyklopädie §§. 84—87. S. 99—102.
2) Sämmtl. Werke VI. Bd. S. 164. Zuſatz zu §. 85.

unbeſtimmte einfache] Unmittelbare ſei, wird folgender Zuſatz gemacht: „Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in ſeiner reinen Beſtimmungsloſigkeit, denn zur Beſtimmung gehört ſchon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Beſtimmungsloſe, wie wir es hier haben, iſt das Unmittelbare, nicht die vermittelte Beſtimmungsloſigkeit, nicht die Aufhebung aller Beſtimmtheit, ſondern die Unmittelbarkeit der Beſtimmungsloſigkeit, die Beſtimmungsloſigkeit vor aller Beſtimmtheit, das Beſtimmungsloſe als Allererſtes. Dieß aber nennen wir das Sein. Dieſes iſt nicht zu empfinden, nicht anzuſchauen und nicht vorzuſtellen, ſondern es iſt der reine Gedanke und als ſolcher macht es den Anfang [1]."

6) Was wir zunächſt recht feſt ins Auge zu faſſen haben, iſt das reine Sein als der reine Gedanke, die logiſche Idee, welche das Abſolute iſt, — das, was wir den Mittelpunkt des ganzen Hegelſchen Syſtems und das Geheimniß des Geheimniſſes in ihm genannt haben. Um ſo gewiſſenhaft wie immer möglich in unſerer Darſtellung zu verfahren, ſetzen wir, bevor wir unſere eigenen Gedanken ausſprechen, jene Beſtimmungen wörtlich hieher, die bei Hegel ſelbſt die maaßgebenden ſind. „Das reine Wiſſen hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es iſt das Unterſchiedsloſe; dieſes Unterſchiedsloſe hört ſomit ſelbſt auf, Wiſſen zu ſein; es iſt nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit iſt ſelbſt ein Reflexionsausdruck, und bezieht ſich auf den Unterſchied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke iſt daher dieſe einfache Unmittelbarkeit das reine Sein. Wie das reine Wiſſen nichts heißen ſoll, als das Wiſſen als ſolches, ganz abſtract, ſo ſoll auch reines Sein nichts heißen, als das Sein überhaupt; Sein, ſonſt nichts, ohne alle weitere Beſtimmung und Erfüllung. Hier iſt das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung und zwar durch ſie, welche zugleich Aufheben ihrer ſelbſt iſt, entſtanden, dargeſtellt; mit der

1) A. a. O. S. 166. Zuſ. 1. zu §. 86.

Vorausſetzung des reinen Wiſſens als Reſultats des endlichen Wiſſens, des Bewußtſeins. Soll aber keine Vorausſetzung gemacht, der Anfang ſelbſt unmittelbar genommen werden, ſo beſtimmt er ſich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für ſich, ſein ſoll. Nur der Entſchluß, den man auch für eine Willkühr anſehen kann, nämlich daß man das Denken als ſolches betrachten wolle, iſt vorhanden. So muß der Anfang abſoluter oder was hier gleichbedeutend iſt, abſtracter Anfang ſein; er darf ſo nichts vorausſetzen, muß durch nichts vermittelt ſein, noch einen Grund haben; er ſoll vielmehr ſelbſt Grund der ganzen Wiſſenſchaft ſein. Er muß daher ſchlechthin Ein Unmittelbares ſein, oder vielmehr nur das Unmittelbare ſelbſt. Wie er nicht gegen Anderes eine Beſtimmung haben kann, ſo kann er auch keine in ſich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterſcheidung und Beziehung an Verſchiedenem aufeinander, ſomit eine Vermittlung. Der Anfang iſt alſo das reine Sein[1])." „Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Beſtimmung. In ſeiner unbeſtimmten Unmittelbarkeit iſt es nur ſich ſelbſt gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verſchiedenheit innerhalb ſeiner, noch nach Auſſen. Durch irgend eine Beſtimmung oder Inhalt, der in ihm unterſchieden, oder wodurch es als unterſchieden von einem Andern geſetzt würde, würde es nicht in ſeiner Reinheit feſtgehalten. Es iſt die reine Unbeſtimmtheit oder Leere. — Es iſt nichts in ihm anzuſchauen, wenn von Anſchauen hier geſprochen werden kann; oder es iſt nur dieß reine, leere Anſchauen ſelbſt. Es iſt eben ſo wenig etwas in in ihm zu denken, oder es iſt eben ſo nur dieß leere Denken. Das Sein, das unbeſtimmte Unmittelbare iſt in der That Nichts, und nicht mehr oder weniger als Nichts. Nichts, das reine Nichts; es iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt, vollkommene Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit; Ununterſchiedenheit in ihm ſelbſt. — Inſofern Anſchauen oder Denken hier erwähnt werden kann, ſo gilt es als ein Unterſchied, ob etwas oder nichts angeſchaut oder gedacht wird. Nichts An-

1) Object. Logik. I. Abthl. S. 62. 63.

ſchauen oder Denken hat alſo eine Bedeutung; beide werden unterſchieden, ſo iſt (exiſtirt) Nichts in unſerm Anſchauen oder Denken; oder vielmehr iſt es das leere Anſchauen und Denken ſelbſt; und daſſelbe leere Anſchauen oder Denken, als das reine Sein [1])."

„Hierin iſt auch das Nähere enthalten, daß das, womit der Anfang zu machen iſt, nicht ein Concretes, nicht ein ſolches ſein kann, das eine Beziehung innerhalb ſeiner ſelbſt enthält. Denn ein ſolches ſetzt kein Vermitteln und Hinübergehen von einem Erſten zu einem Andern innerhalb ſeiner, voraus, wovon das einfachgewordene Concrete das Reſultat wäre. Aber der Anfang ſoll nicht ſelbſt ſchon ein Erſtes und ein Anderes ſein; ein ſolches, das ein Erſtes und ein Anderes in ſich iſt, enthält bereits ein Fortgegangenſein. Was den Anfang macht, der Anfaug ſelbſt, iſt daher ein Nichtanalyſirbares, in ſeiner einfachen Unmittelbarkeit, alſo als Sein, als das ganz Leere zu nehmen [2])."

Hegel hat, wie wir ſehen, beinahe alle Worte und Bezeichnungen, die unſere Sprache hat, erſchöpft, um das reine Sein, womit im Syſtem der Anfang gemacht wird, als das ſchlechthin Leere und als dasjenige darzuſtellen, was weder Inhalt, noch Beſtimmtheit, noch Unterſchied, noch Verhältniß, noch Beziehung hat. Daß aber ein ſchlechthin inhalts-, beſtimmungs-, unterſchieds-, verhältniß- und beziehungsloſes Sein ein ſolches ſei, dem als wahrem Non-Ens gar kein Begriff entſpreche, und folglich Hegel ſein Syſtem mit dem ſchlechthin Begriffswidrigen beginne, werden wir ſpäter darthun. Für jetzt iſt nur zu ſehen, wie Hegel von ſeinem einmal eingenommenen Standpunkte aus auch nur Einen Schritt weiter machen könne. Dieß geſchieht durch „Entfaltung der logiſchen Idee," dieſe Entfaltung aber iſt ein „Fortgang vom Abſtracten zum Concreten [3])." Dieß wird umſtändlicher ſo beſchrieben: „Der Fortgang von dem, was den Anfang macht, iſt nur als

1) Object. Logik. I. Abthl. S. 77. 78.
2) Object. Logik. I. Abthl. S. 70.
3) Sämmtl. Werke VI. Bd. Encykl. I. S. 166. Zuſatz zu §. 86.

eine weitere Beſtimmung deſſelben zu betrachten, ſo daß das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verſchwindet. Das Fortgehen beſteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen wird; — und inſofern dieß Uebergehen vorkommt, ſo hebt es ſich eben ſo ſehr wieder auf. So iſt der Anfang der Philoſophie, die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und ſich erhaltende Grundlage, das ſeinen weitern Beſtimmungen durchaus immanent Bleibende. Durch dieſen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieſer Beſtimmtheit, ein Unmittelbares und Abſtractes überhaupt zu ſein, einſeitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wiſſenſchaftlichen Fortbewegung macht ſich damit zu einem Kreiſe. Zugleich ergibt ſich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltsloſe iſt, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird, und daß erſt die Wiſſenſchaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, ſeine vollendete, inhaltsvolle und erſt wahrhaft begründete Erkenntniß iſt[1]." „Es iſt noch Nichts, und es ſoll Etwas werden. Der Anfang iſt nicht das reine Nichts, ſondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen ſoll; das Sein iſt alſo auch ſchon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält alſo Beides, Sein und Nichts; iſt die Einheit von Sein und Nichts; — oder iſt Nichtſein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtſein iſt. Ferner Sein und Nichts ſind im Anfang als unterſchieden vorhanden; denn er weiſt auf etwas Anderes hin; er iſt ein Nichtſein, das auf das Sein als auf ein Anderes bezogen iſt; das Anfangende iſt noch nicht; es geht erſt dem Sein zu. Der Anfang enthält alſo das Sein als ein ſolches, das ſich von dem Nichtſein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengeſetztes. Ferner aber iſt das, was anfängt, ſchon, eben ſo ſehr aber iſt es auch noch nicht. Die Entgegengeſetzten, Sein und Nichtſein ſind alſo in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er iſt ihre ununterſchiedene Einheit. Die Analyſe des Anfangs gäbe ſomit den Begriff der Einheit des Seins und des

1) Object. Logik. I. Abthl. S. 65. 66.

Nichtſeins, — oder in reflectirterer Form, der Einheit des Unterſchieden- und des Nichtunterſchiedenſeins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieſer Begriff könnte als die erſte, reinſte, d. i. abſtracteſte Definition des Abſoluten angeſehen werden [1])." „Man muß zugeben, daß es eine weſentliche Betrachtung iſt, daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen und Wahrhaften iſt, von dem das, womit der Anfang gemacht wird, abhängt, und in der That hervorgebracht wird. So wird das Bewußtſein auf ſeinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum abſoluten Wiſſen, als ſeiner innerſten Wahrheit, zurückgeführt. Dieß Letzte, der Grund, iſt denn auch dasjenige, aus welchem das Erſte hervorgeht, das zuerſt als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die concrete und letzte höchſte Wahrheit alles Seins ſich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung ſich mit Freiheit entäuſſernd und ſich zur Geſtalt eines unmittelbaren Seins entlaſſend, — zur Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche Alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Reſultate vorangegangen, fiel, und das durch dieſe umgekehrte Stellung, mit ſeinem Anfang in ein von dem Reſultate als dem Princip Abhängiges verwandelt wird. Das Weſentliche für die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo ſehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang ſei, ſondern daß das Ganze derſelben ein Kreislauf in ſich ſelbſt iſt, worin das Erſte auch das Letzte, und das Letzte auch das Erſte wird [2])."

7) Nach dieſen wörtlichen Anführungen aus Hegel mag es uns geſtattet ſein, das reine Sein nicht nur auf unſere Weiſe uns vorſtellig zu machen, ſondern die Vorſtellung ſelbſt auch zu erklären.

Wenn wir in der weiten Welt uns umſehen, und hiebei die unendlich verſchiedenen Daſeinsmomente der großen Wirklichkeit unſerm Blicke äuſſerlich ſich darſtellen, halten wir von jedem derſelben, daß es ſei, wir ſtellen uns Alles und Jedes als ein Seiendes

1) A. a. O. S. 68.

2) A. a. O. S. 64. 65.

vor: die Sonne iſt, dieſer Stern iſt, dieſes Mineral iſt, dieſe Pflanze iſt, dieſes Thier iſt, dieſer Menſch iſt. So iſt alles Individuelle als ein Wirkliches, und alles Wirkliche als ein Individuelles. Zwar iſt Alles vom Andern verſchieden, zuerſt im Allgemeinen: die Sonne von dieſem Stern, der Stern vom Mineral, das Mineral von der Pflanze, die Pflanze vom Thier, das Thier vom Menſchen; ſodann im Beſondern: dieſer Stern von jenem Stern, dieſes Mineral von jenem Mineral, dieſe Pflanze von jener Pflanze, dieſes Thier von jenem Thier, dieſer Menſch von jenem Menſchen u. ſ. f. Was aber bei all dieſer Verſchiedenheit dennoch Allem als das Gemeinſame zukommt, das iſt das Sein, das iſt dieß, daß ſie Alle ſind: die Sonne iſt, der Stern iſt, das Mineral iſt, die Pflanze iſt, das Thier iſt, der Menſch iſt u. ſ. f. u. ſ. f. Betrachten wir nun dieſes Sein für ſich, ſo iſt es ein Abſtractum von oder aus dem, was iſt, und daher ein Sein im Allgemeiuen oder ein allgemeines Sein. Als dieſes iſt es ein ſchlechthin leeres, inhaltsloſes, beſtimmungsloſes und unterſchiedsloſes Sein. Denn jene Beſtimmtheiten und Unterſchiedenheiten: die Sonne, dieſer Stern, dieſes Mineral, dieſe Pflanze, dieſes Thier, dieſer Menſch u. ſ. f. haben in ihm als Beſtimmtheiten und Unterſchiedenheiten ſich verloren, ſie ſind nunmehr darin alle einander gleich, daß ſie blos ſind, ihnen folglich das bloſſe Sein zukommt. Allein eben hierin liegt wiederum, daß dieſes nur abſtracte Sein kein eigentliches, wirkliches, wahres und lebendiges Sein iſt, ſondern daß es nur der abgezogene Begriff von dem iſt, was wirklich iſt, und was, als wirkliches, lebendiges und inhaltsvolles Sein, zugleich ein beſtimmtes, von anderm Sein unterſchiedenes Sein iſt. Das abſtracte Sein iſt alſo nicht durch ſich, ſondern durch das, was iſt. Iſt aber das Sein nicht durch ſich ſelber, ſondern durch Abſtraction von dem, was iſt; ſo iſt es unphiloſophiſch, das ſo erſt durch Abſtraction gewonnene reine Sein zum Anfang zu machen, und ſofort zu thun, als ob aus ihm das beſtimmte, concrete Sein durch innere Bewegung ſich entfalte. Während wir die philoſophiſchen Inconvenienzen ſpäter alle berückſichtigen werden, die ſich daraus ergeben, haben wir für jetzt nur die Vorſtell=

ung vom reinen Sein ſelbſt dem Verſtändniß näher zu legen. Das Nächſte iſt, daß das reine, blos durch Abſtraction gewonnene Sein trotz ſeiner Leerheit, Unbeſtimmtheit und Inhaltsloſigkeit dennoch wiederum für dasjenige genommen wird, aus dem nun aller Inhalt, alles Concrete, Beſtimmte hervorgehen ſoll. Freilich mit derſelben Leichtigkeit, mit welcher man alles Concrete, Beſtimmte, Unterſchiedene in das reine Sein, welches gleich dem Nichts iſt, auflöst, kann man hinwiederum aus dem ſo beſtimmten reinen Sein alle Beſtimmtheit, Concretheit, individuelle Lebendigkeit und jeden Inhalt hervorleiten. Das reine Sein iſt Nichts; aber es iſt nicht ſchlechthin Nichts, ſondern es iſt nur nicht Etwas, nicht Dieſes, nicht Jenes: es iſt aber nicht Etwas, weil es Alles iſt; es iſt nicht dieſe Beſtimmtheit, weil es alle Beſtimmtheit iſt: es iſt alſo Nichts, weil es Alles iſt. So iſt das reine Sein weit davon entfernt, das Leere und Arme zu ſein, vielmehr die unendlich reiche Quelle alles Lebens, das, was dem Keime nach Alles in ſich trägt, und darum auch alles Lebendige aus ſich hervorgehen läßt. Alles ſtrömt aus ihm hervor, weil Alles in es der Potenz nach eingeſchloſſen iſt, und zwar als ein zu ihm ſelbſt weſentlich Gehöriges, von ihm nicht zu Trennendes, ſond ernden vollen Begriff von ihm Mitconſtituirendes. Dieſer univerſelle Charakter und dieſe Fülle der Macht und des Reichthums kommt aber dem reinen Sein nur zu, weil der Begriff deſſelben gleich dem Begriffe des Abſoluten iſt, oder weil das Abſolute, Gott ſelbſt dieſes reine Sein, dieſes Allgemeine iſt. Darum iſt auch das eigentlich Wahre nicht die beſondere Beſtimmtheit, nicht das Concrete, ſondern Gott als das Allgemeine iſt das allein Wahre und das allein wahrhaft Wirkliche, während jenes nur Schein iſt. Daher ſagt Hegel: „Der Anfang des Inhalts iſt ſo aufzufaſſen, daß bei allen weitern Entwicklungen dieſes Inhalts, indem dieß Allgemeine ſich als ein abſolut Concretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieſer Allgemeinheit nicht heraustreten, ſo, daß dieſe Allgemeinheit, die wir der Form nach einer Seits verlaſſen, indem ſie zu einer beſtimmten Entwicklung fortgeht, ſich doch als abſolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als blos ſubjectiver Anfang zu nehmen

iſt. Gott iſt für uns, indem er das Allgemeine iſt, in Beziehung auf die Entwicklung das in ſich Verſchloſſene, in abſoluter Einheit mit ſich ſelbſt. Wenn wir ſagen: Gott iſt das Verſchloſſene, ſo iſt das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verſchloſſenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, iſt in dieſer Beziehung auf Gott ſelbſt, auf den Inhalt ſelbſt nicht zu faſſen als eine abſtracte Allgemeinheit, auſſerhalb welcher das Beſondere, gegen welche das Beſondere noch ſelbſtſtändig wäre. So iſt nun dieſe Allgemeinheit als die abſolut volle, erfüllte zu faſſen. Gott als dieſes Allgemeine, das in ſich Concrete, Volle iſt dieß, daß Gott nur Einer iſt und nicht im Gegenſatz gegen viele Götter, ſondern es iſt nur das Eine, Gott. Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geiſtigen Welt ſind mannigfache Geſtalten, unendlich vielgeformtes Daſein; ſie haben ein Sein von unterſchiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Sein aller dieſer Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhaft Selbſtſtändigkeit hat. Wenn wir den beſondern Dingen ein Sein zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins[1]." „Dieß Allgemeine iſt der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber ſchlechthin dieſe bleibende Einheit, nicht ein bloſſer Boden, aus dem Unterſchiede erwachſen, ſondern alle Unterſchiede bleiben eingeſchloſſen in dieſes Allgemeine. Es iſt aber auch nicht ein träges, abſtract Allgemeines, ſondern der abſolute Schooß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten iſt[2])." Was iſt nun dieſes reine Sein anders als dasjenige, was man ſchon früher die Hyle, die prima materia alles Seins oder wie immer genannt hat? Es iſt dasjenige Sein, welches als das ſchrankenloſe, als eigentliches Chaos, dem beſtimmten, inhalts- und beziehungsvollen Sein vorausgeht; ſo iſt es die Urmöglichkeit alles wirklich Exiſtirenden, die Univerſalſolution der wirklichen Weſen

1) Religionsphiloſophie I. Bd. S. 89. 90. 2te Ausg.

2) A. a. O. S. 93.

und Dinge, das folglich, in was anfänglich alles concrete Sein aufgelöst war, was ſomit auch die tiefſte Grundlage aller ſpäter daraus hervorgegangenen Subſtanzen bildet. In dieſer Bedeutung iſt aber das reine Sein zunächſt nur die bewegliche Natur des Denkens, eines Denkens jedoch, das in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen die ſpätern Beſtimmungen des concreten Seins ſchon eingeſchloſſen enthält. Als das jedoch noch ſchlechthin allgemeine, abſtracte Sein iſt es noch das ſchlechthin unbeſtimmte, in keiner Beſtimmtheit hervorgetretenes, ſondern zu allen möglichen Beſtimmtheiten ſich anbietendes, daher annoch unentſchiedenes, unbeſondertes, noch nicht Etwas ſeiendes, aber zu allen weſentlichen Daſeinsmomenten und Daſeinsformen im Reiche der Natur und des Geiſtes bereitſtehendes Sein; Sein folglich, das noch nichts iſt, aber Alles werden kann und will. So iſt es die Möglichkeit der Möglichkeiten, die Urpotenz. Indem es aber dieſe iſt, iſt es nach allem bisher Auseinandergeſetzten eben ſo Sein als Nichtſein, und zwar Nichtſein, weil es noch nicht beſtimmtes Sein, ein Etwas, ein Concretes, oder eine concrete Wirklichkeit iſt[1]).

In welcher Weiſe der Begriff dieſes reinen Seins ſchon in den indiſchen, chineſiſchen, buddhiſtiſchen Religionsſyſtemen vorgekommen ſei, mag einer ſpätern hiſtoriſchen Erörterung vorbehalten bleiben.

8) Für jetzt mag es uns erlaubt ſein, die Lehre Hegels über das reine Sein, ſofern und ſoweit ſie mit dem Princip und der Methode deſſelben zuſammenhängt, einem Urtheile zu unterwerfen.

a) Wenn Hegel von der Idee ſagt, ſie ſei die Einheit des Begriffs und der Objectivität[2]); ſo fragt es ſich vor Allem, ob dem reinen Sein ein Begriff entſpreche, ob es hiemit eine Idee vom reinen Sein im Sinne Hegels gebe. Dieſe Frage müßten wir aber auch ohne die obige He-

---

1) Vgl. unſere Abhandlung: über die Philoſophie der Offenbarung von Schelling, mitgetheilt in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie. VIII. Bd. II. Heft. S. 324. 325.

2) Encyklopädie §. 213.

gelſche Definition von der Idee ſtellen, wir müßten nämlich in jeder Hinſicht und unter jeder Bedingung fragen, ob demjenigen, was Hegel das reine Sein nennt, irgend ein Begriff, ein Gedanke entſpreche, oder nicht, woraus ſich ergeben muß, ob das reine Sein überhaupt nur zu dem Denkbaren gehöre, oder ob es ein Gedankenwidriges, damit aber ein Ungedanke ſei. Wäre das Letztere wirklich der Fall, ſo würde das Hegelſche Syſtem auf dem Gedankenwidrigen als auf ſeiner tiefſten Baſis ruhen, und ſein innerſtes Geheimniß wäre der philoſophiſche Ungedanke, das ſchlechthin Begriffs- oder Gedankenloſe.

Was man ſich auch immerhin unter der Thätigkeit des Begreifens denken möge, das iſt jedenfalls gewiß, 1) daß vor Allem Etwas gefordert wird, was begriffen werden ſoll, alſo ein Gegenſtand, ein Objectives, und 2) daß dieſer Gegenſtand nothwendig vor uns ſtehe in innerer und äuſſerer Beſtimmtheit, in innerer Beſtimmtheit durch ſeine Qualität und Quantität, in äuſſerer Beſtimmtheit durch ſeine Relation, ſein weſentliches Verhältniß und ſeine Beziehung zu dem, was mit, neben und auſſer ihm iſt. Wo ſchlechthin kein Gegenſtändliches iſt, kann nichts begriffen werden; der Gegenſtand aber, der ohne Inhalt, ohne Beſtimmtheit und ohne Beziehung iſt, iſt kein wirklicher Gegenſtand. Etwas begreifen wollen, ſetzt daher nicht nur voraus, daß Etwas ſei, was begriffen wird, ſondern auch, daß das, was begriffen werden ſoll, einen beſtimmten Inhalt habe, und in dieſem beſtimmten Inhalte eine eben ſo beſtimmte Beziehung. Das Object aber, das begriffen wird, iſt eine Einheit von beſtimmten Merkmalen, welche Merkmale (notae) mit einander den Gegenſtand als ein Ganzes conſtituiren; die zur Einheit verbundenen Merkmale eines Dinges machen den Begriff deſſelben aus. Den Menſchen begreifend ſagen wir: er ſei ein vernünftig-ſinnliches Weſen. Vernunft und Sinnlichkeit ſind folglich die weſentlichen Merkmale im Begriffe des Menſchen. Der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt und Natur. Wer daher eines dieſer beiden Momente im Begriffe des Menſchen ausläßt,

begreift den Menſchen nicht. Wer die Vernunft allein ſetzt, begreift nicht den Menſchen, ſondern einen reinen Geiſt, ein überirdiſches Weſen; wer die Sinnlichkeit allein ſetzt, begreift wiederum nicht den Menſchen, ſondern die unvernünftige Natur. Das iſt folglich das den Menſchen vor allen Daſeinsmomenten auszeichnende Weſen, Einheit des Geiſtes und der Natur zu ſein, das iſt ſeine Beſtimmtheit. Zu dieſer Beſtimmtheit kommt nun aber noch die Beziehung, die Relation des Menſchen, die nicht willkührlich iſt, ſondern aus ſeinem Weſen hervorgeht. Dieß iſt aber nicht etwa nur die innere Beziehung der Elemente ſeines Weſens auf ſich ſelber, ſondern dieß eben ſo die Beziehung zur Natur auſſer ihm, zu ſeines Gleichen und zu Gott. Iſt dieß der Begriff, ſo iſt die Einheit des Begriffs mit der Wirklichkeit die Idee. Aus Allem aber folgt, daß es ſo viele Begriffe geben wird, als zu begreifende wirkliche Gegenſtände ſind, und daß ſo viele Ideen ſein werden, als es begriffene Gegenſtände gibt. Die Idee der Welt ſelbſt iſt nicht anderes, als die zur organiſchen Einheit geordneten Ideen der beſondern Dinge, die in dieſer Beſonderheit ſchlechthin unaufhebbar ſind.

Wie faßt nun Hegel das reine Sein? Als das ſchlechthin Leere, Inhalts-, Beſtimmungs-, Unterſchieds- und Beziehungsloſe. Damit iſt aber ſchon von ſelbſt gegeben, daß dem ſo gefaßten reinen Sein kein Begriff entſpreche, daß es ſomit von ihm auch keine Idee geben könne. Das reine Sein iſt daher das wahrhafte Unding, Non-Ens, von dem als ſolchem es weder Begriff noch Idee gibt, eben weil das, was begriffen werden ſoll, neben dem wirklichen Sein nothwendig Inhalt, Unterſchied, Beſtimmtheit und Beziehung hat, und ohne Inhalt, Beſtimmtheit, Unterſchied und Beziehung gar nicht zu denken iſt. Denn Denken und in Begriff-Faſſen iſt Eins und daſſelbe; in Begriff-Faſſen aber, und das Sein nach Inhalt, Beſtimmtheit, Unterſchied und Beziehung betrachten, iſt abermal Eins und daſſelbe. Iſt nun aber das reine Sein das Unding, Non-Ens, und entſpricht dem Non-Ens kein Begriff, keine Idee, ſondern nur das Begriffs- und Gedankenwidrige; ſo iſt die Baſis der Hegelſchen Philoſo-

phie allerdings der dem Unding entſprechende Ungedanke, das folglich, was ſchon dem Begriffe nach das Nichtſeinkönnende iſt. Und dennoch tritt dieſes bei Hegel ſelbſt in der Bedeutung des Abſoluten auf.

b) Ganz eigenthümlich iſt daher die Art und Weiſe, wie dieſer Philoſoph das Abſolute und die Idee mit einander verbindet. Die Idee iſt ſelbſt das Abſolute, ſo wie das Abſolute die Idee iſt. Iſt aber das Abſolute andrerſeits das reine Sein; ſo kann auch die Idee als das Abſolute nur dasjenige ſein, in was alle Beſtimmtheiten und Unterſchiede zur Unbeſtimmtheit und Unterſchiedsloſigkeit aufgelöst ſind. Hegel kann daher im eigentlichen Sinne nur Eine Idee ſetzen, die Idee, welche, indem ſie das Abſolute, dieſes aber das reine Sein iſt, alle übrigen Ideen als ihre eigenen Momente, als Beſtimmungen von ihr ſelber ſetzt, und die ſo geſetzten wieder aufhebt. Dieſe Idee iſt daher ganz im Sinne Philo's die Idee der Ideen. Hegel ſelbſt hat ſich hierüber ſo unumwunden wie möglich ausgeſprochen. „Die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff blos als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt [1]." Man ſieht daher, wie ſehr das pantheiſtiſche Princip und die ihm entſprechende Methode ſich ſelbſt allenthalben in der Erkenntniß der Wahrheit im Weg ſteht; denn eine ſolche Idee, in welcher alle übrigen als Momente aufgehoben ſind, iſt eben wiederum nichts Anderes, als ein Gedankenwidriges, und damit ein Ungedanke. Denn von dem, in welchem alles Beſtimmte aufgehoben iſt, und das ſelbſt die lautere Unbeſtimmtheit und wüſte Leere iſt, kann es weder Begriff noch Idee geben. Der Begriff, der nichts begreift, iſt ein Widerſpruch im Beiſatz. Was daher vom reinen Sein gilt,

---

1) Encyklop. §. 213.

das gilt nothwendig auch von dem, was ſeine Idee ſein ſoll. Wie alles wirkliche, inhaltsvolle, beſtimmte und unterſchiedene Sein auf einem ewigen göttlichen Gedanken ruhet, welcher eben die Idee iſt; ſo trägt auch ſchon die ewige, göttliche Idee denſelben Charakter, den das wirkliche Sein, die realiſirte göttliche Idee an ſich hat; die Idee iſt daher ewig eine beſtimmte und keine unbeſtimmte. Die unterſchiedenen Ideen ſelbſt aber ſind zu einem Ganzen harmoniſch geordnet, gehen aber eben darum auch im Ganzen, das ſie conſtituiren, nicht unter. Aus dieſem Grunde kann Hegel zu der Setzung jener Einen Idee nur dadurch kommen, daß er ſowohl die beſondern Ideen als beſondere vernichtet, als das Weſen der Idee überhaupt aufhebt, weil die Idee immer und überall die Idee von einem Beſtimmten iſt. Die Idee von einem Unbeſtimmten iſt in der That nur die Idee von Nichts, und in dieſem Sinne allein ſetzt Hegel das reine Sein mit Recht dem Nichts gleich. Oder ſollte vielleicht der Umſtand, daß jede Idee Idee iſt, das Recht geben, Alles der Idee nach gleich oder als Eins zu ſetzen? —

c) Dazu konnte aber Hegel nur dadurch kommen, daß er nicht blos ein altes, ſondern in der That ein ewiges Geſetz aufhob, das Gott ſelbſt, um den Irrthum in ſeiner Welt nicht von vorweg walten zu laſſen, in die Natur des menſchlichen Geiſtes als ein anvertrautes Gut legte, ſo daß jede Uebertretung dieſes ewigen Geſetzes Sünde wie gegen die göttliche Ordnung, ſo gegen die menſchliche Natur iſt, — wir meinen das logiſche Princip des Setzens, oder den Grundſatz der Setzung, principium positionis sive theseos. Dieſes Princip wird ſich als Imperativ ſo ausſprechen: Setze, was du in Gedanken ſetzeſt, nach der reinen Natur und Wahrheit, auf daß nichts ſich ſelber Aufhebendes geſetzt werde, oder: ſetze nichts ſich ſelber Aufhebendes. Das Princip des Setzens läßt einen poſitiven und einen negativen Ausdruck zu, und wird ſo zum a) Princip der Identität, und zum b) Princip des Widerſpruchs. Das Principium Identitatis, deſſen Formel A = A iſt, verlangt, daß der Begriff in Uebereinſtimmung mit ſich ſelber, ſomit in ſeiner Selbſtgleichheit geſetzt werde. Das Principium contradictionis

sive repugnantiae iſt daſſelbe Princip, aber negativ ausgedrückt; denn was es verlangt, iſt, daß nicht in Gedanken etwas ſich ſelber Aufhebendes geſetzt werde, es verbietet daher, dem Subjecte ſolche Merkmale beizulegen, welche es aufheben, oder Prädicate, die ſich widerſprechen, zu einem Begriffe in der Art zu verbinden, daß dadurch das Weſen des Subjectes aufgehoben wird. Dieſes Princip iſt von ſolcher Wahrheit und Wichtigkeit in der Philoſophie, daß es Alles, was ihm widerſpricht, ſelbſt als Widerſpruch verurtheilt. Dadurch aber, daß ein Begriff Widerſprechendes in ſich aufnimmt, folglich ſich ſelber widerſpricht, hört er auf, logiſcher Begriff zu ſein. Allerdings verſucht nun ſeinerſeits auch Hegel, den Satz der Identität oder des Widerſpruchs nicht als Denkgeſetz, ſondern als das Gegentheil davon darzuſtellen [1]; allein er kann dieß nur unter der Bedingung, daß er Alles in die dicke Nacht des Allgemeinen hineinverſetzt, in der alle Beſtimmtheiten der lebendigen Wirklichkeit aufhören, weil ſie im allesverſchlingenden Einen Abſoluten ihren Untergang finden, oder durch das Feuer der Negativität zur Aſche des reinen Seins verbrannt werden. Darum ſchließt auch jenes Kapitel, welches den Satz der Identität oder des Widerſpruchs vernichten will, mit folgenden Worten: „Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit ſind überhaupt dieß, widerſprechend an ſich ſelbſt, in ſich gebrochen zu ſein und in ihren Grund zurückzugehen. Wie weiterhin betrachtet werden wird, ſo beſteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein abſolut-nothwendiges Weſen nicht darin, daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Sein, ſondern daß, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, ſich an ſich ſelbſt widerſprechende Sein aus, auf ein abſolut Nothwendiges geſchloſſen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Sein gehe an ſich ſelbſt in ſeinen Grund zurück, worin es ſich aufhebt, — ferner daß es durch dieß Zurückgehen

---

1) Object. Log. II. Abth. S. 37.

den Grund nur ſo ſetze, daß es ſich ſelbſt vielmehr zum Geſetzten macht. Im gewöhnlichen Schließen erſcheint das Sein des Endlichen als Grund (?) des Abſoluten; darum, weil das Endliche iſt, iſt das Abſolute. Die Wahrheit aber iſt, daß darum, weil das Endliche der an ſich ſelbſt widerſprechende Gegenſatz, weil es nicht iſt, das Abſolute iſt. In jenem Sinne lautet der Satz des Schluſſes ſo: Das Sein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten; in dieſem Sinne aber ſo: Das Nichtſein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten [1]."

Wird alſo jenes obige Grundgeſetz des philoſophiſchen Setzens aufgehoben, ſo iſt der erſte Unterſchied, der ihm nachſinkt, der große, mächtige, allesdurchgreifende Unterſchied zwiſchen Gott und Welt. Iſt dieſer Grundunterſchied einmal auf die Seite geräumt, ſo folgt eine Auflöſung auf die andere; damit nimmt in der Philoſophie aber auch ein ſo ſinnverwirrendes Spiel ſeinen Anfang, daß in jedem Augenblicke mehr der Ernſt des Denkens ſich verliert. Darum kommen in jenem Kapitel, in welchem Hegel den Satz der Identität oder des Widerſpruchs bekämpft, gleichſam zur Strafe folgende Beſtimmungen vor, die ſich überall, nur nicht im Pantheismus, von ſelber aufheben, der ihnen aber deßwegen noch keine Wahrheit zu verleihen vermag: „Jedes iſt es ſelbſt und ſein Anderes. Jedes bezieht ſich auf ſich ſelbſt, nur als ſich beziehend auf ſein Anderes. Jedes iſt nur, in ſofern ſein Nichtſein iſt. Jedes iſt überhaupt, in ſofern das Andere iſt; es iſt durch das Andere, durch ſein eigenes Nichtſein, das was es iſt; es iſt, in ſofern das Andere nicht iſt; es iſt durch das Nichtſein des Andern das, was es iſt [2]."

d) Damit ſind aber die Uebelſtände in Abſicht auf das reine Sein noch nicht zu Ende; denn nun begegnen wir bei Hegel Widerſprüchen nicht etwa, wie bisher, mit der Sache, ſondern mit ſich ſelber. Denn wenn er auf der einen Seite das reine Sein ohne alle Beſtimmung, ohne allen Inhalt, ohne allen Un=

---

1) Object. Log. II. Abth. S. 72. 73.

2) Object. Log. II. Abth. S. 49.

terſchied und ohne alle Beziehung, und zwar ſelbſt innerhalb ſeiner ſelbſt ſich vorſtellt [1]): andrerſeits aber lehrt, Sein und Nichts ſeien im Anfang unterſchieden [2]), es gebe einen Fortgang vom abſtracten Sein zum concreten Sein, in welchem das, was den Anfang mache, ſich erhalte, und zwar ſei der Fortgang nur als eine weitere Beſtimmung jenes Anfangs zu betrachten [3]); ſo kann offenbar das reine Sein jene Prädicate des Leeren nicht haben, welche ihm Hegel beilegt. Das reine Sein muß daher die Beſtimmungen des concreten Seins eingeſchloſſen ſchon in ſich tragen, wenn ſie hervortreten ſollen, oder es iſt nichts mit der Verſicherung, daß die Beſtimmungen des Denkens zu Beſtimmungen des concreten Seins werden, daß Logik ſchon an ſich Metaphyſik ſei; mit Einem Worte, die ganze Bedeutung des Hegelſchen Syſtems iſt davon abhängig, daß das reine Sein alle Beſtimmungen des concreten Seins urſprünglich ſchon in ſich trage. Was aber alle Beſtimmtheiten, allen Inhalt, alle Beziehung und allen Unterſchied dem Keime nach ſchon in ſich trägt, iſt gewiß nicht ohne Beſtimmtheit, ohne Inhalt, ohne Beziehung und ohne Unterſchied. Hegel widerſpricht ſich daher ſelbſt nicht wenig durch dieſe beiderſeitigen Beſtimmungen, und dieſer Widerſpruch iſt der Art, daß er nur pantheiſtiſch dadurch aufgehoben werden kann, daß man Gott zu Allem der Potenz nach macht, als welches er kein wahrhaft Anderes ſich gegenüber hat, womit man aber, wie wir früher geſehen haben, einem Widerſpruche anderer Art verfällt, jenem, welcher der Widerſpruch mit dem Begriffe dadurch iſt, daß man in Gott als dem reinen Sein weſentlich den Ungedanken, der im reinen Sein liegt, denkt. „Gott iſt im Denken, als erſtem Denken, nur das reine Sein, oder auch das Weſen, das abſtracte Abſolute [4]).“ Die ganze Ehre des Syſtems liegt daran, den Gedanken als das reine Sein in der concreten Welt der

---

1) Object. Log. I. Abth. S. 63. 70. 77. 78.
2) A. a. O. S. 68.
3) A. a. O. S. 65.
4) Objec. Log. II. Abth. S. 182.

Natur und des endlichen Geiſtes ſich entfalten zu laſſen; aber eben dieſe Entfaltung iſt nicht möglich, wenn das reine Sein in dem Sinne ein reines iſt, daß es ohne Beſtimmtheit, ohne Inhalt, ohne Unterſchied und ohne Beziehung iſt. Wird aber auf der einen Seite ſtillſchweigend wieder aufgehoben, was auf der andern geſetzt worden iſt; ſo iſt dieß ein Widerſpruch im Syſteme ſelbſt: zu dieſem geſellt ſich aber ſogleich der oben ſchon beſprochene dritte, der darin beſteht, unter dem reinen Sein ſich etwas vorzuſtellen, wovon, weil alle Beſtimmtheiten in ihm ſich aufgelöst haben, es weder einen Begriff noch eine Idee gibt.

e) Daraus ergibt ſich nothwendig ein weiterer weſentlicher Uebelſtand der Hegelſchen Philoſophie. Denn will ſie auf der einen Seite im Ernſte das reine Sein als jene reine Unbeſtimmtheit und Leere behaupten, in welcher nicht einmal etwas zu denken iſt; ſo folgt auf der andern Seite auch dieß, daß, wenn aus dem reinen Sein die concrete Welt ſich entfalten ſoll, dieſe nothwendig eben ſo die unbeſtimmte Leere iſt, weil aus dem ſchlechthin Leeren, inhalts-, unterſchieds-, beſtimmungs- und beziehungsloſen Denken unmöglich ein concretes Sein, und zwar dieſes als ein erfülltes, unterſchiedenes, inhalts-, beſtimmungs- und beziehungsvolles hervorgehen kann. Steht das Denken als ein beſtimmungsloſes da, wie ſollte es in einem beſtimmten Sein hervorzutreten vermögen? — Die Unmöglichkeit, je zu einer concreten Welt zu kommen, ſtellt ſich daher von ſelber dar, und ſelbſt *der* Verſuch mag nichts nützen, den Knoten, wie ſonſt Hegel zu thun gewohnt iſt, pantheiſtiſch zu löſen, dadurch folglich, daß er durch einen Machtſpruch zerhauen wird. Denn iſt Gott nur ſelbſt das reine Sein wirklich, in der That, er kann bei all ſeiner Abſolutheit ſich dennoch in keine concrete Welt entlaſſen, weil ihm mit dem reinen Sein zugleich der Widerſpruch, die Schwäche und die Ohnmacht deſſelben anhängt.

9) Damit ſind wir in der Beſprechung des Hegelſchen Syſtems auf einen höchſt wichtigen Punkt gekommen. Es handelt ſich um das ſchon oft beſprochene Verhältniß des *formalen* Grundprincips zum *materialen*. Allerdings kann uns nach allem Bisherigen dieſes Verhältniß, ſo, wie es im Syſteme Hegels vor-

kommt, kein Geheimniß mehr ſein, und wenn wir jetzt noch darüber verhandeln, kann es nur geſchehen, um es mehr in ſeinen Folgen, als in ſeiner Natur zu betrachten. Wenn Hegel der Logik dadurch aufzuhelfen gedachte, daß er ſie in Metaphyſik umwandelte, ihr folglich einen metaphyſiſchen Inhalt verlieh; ſo glich er ſich in der That mit der alten nur formellen Logik dadurch wieder aus, daß er den unverzeihlichen Fehler beging, eben ſo die Form zum Inhalte, als umgekehrt den Inhalt zur Form zu machen. Daß das reine Denken reines Sein, das reine Sein aber als das ſchlechthin Inhaltsloſe, Unbeſtimmte, Leere das Nichts ſei, dieſe Urbeſtimmung, die auch eine Urgleichung genannt werden kann, iſt für das ganze Syſtem zum ſchweren, unheilvollen Verhängniß geworden; denn ſo oft auch die Logik mit ihren rein formalen, inhaltsleeren Denkbeſtimmungen durch die Methode der Fortbewegung den Schritt in das Reich der concreten Welt hinüber thun will, — es mißlingt in jedem Augenblicke, und die dialektiſche Bewegung kommt nie vom alten Fleck hinweg. Ja es kann nicht einmal zur Bewegung ſelbſt kommen. Denn erſtens kann nur ein Lebendiges ſich bewegen, ein Lebendiges iſt aber weder ein Inhalts- noch ein Beſtimmungsloſes; zweitens muß überall, wo eine Bewegung von Etwas in oder zu einem Andern Statt finden ſoll, wie vom abſtracten zum concreten Sein, zum Wenigſten eine innere Beziehung, wenn auch nur zu ſich ſelber, vorausgeſetzt werden. Hegel aber ſtellt jede Beziehung im reinen Sein, und namentlich auch die innere, ſchlechthin in Abrede. Die Rede vom concreten Sein, welches ſofort gewonnen werden ſoll, iſt daher ſelbſt nur eine leere Rede. Das Syſtem kann ſein Verſprechen nicht anders erfüllen als durch eine Fiction, indem nämlich für concretes Sein genommen wird, was ein ſolches nicht iſt. Hegel kommt daher auch über das formale Sein nie hinaus, und behauptet er je, aus dem formalen Sein in das concrete hinüber gelangt zu ſein, augenblicklich folgen weitere Beſtimmungen nach, welche den angeblich concreten Inhalt in das rein formale Sein wieder zurückverſetzen und darin als dem allein wahren auflöſen. Es kann alſo mit der Concretheit ſelbſt nie eigentlicher Ernſt ſein, und ſo bleibt auch das concrete Sein als

das nur eingebildete ewig das eigentliche Nichts. Wir könnten daher ſagen: Nichts bewegt ſich aus Nichts in Nichts; allein ſelbſt dieſes ſchon iſt zu viel geſagt, weil dem leeren Nichts auch keine Bewegung zugeſchrieben werden kann. Ueberall und in Allem iſt nur die leere Abſtraction, und die Reflexion, wann und wo ſie Statt findet, geht allenthalben nur auf das Nichts. Aus dem reinen Sein, in welchem durch Abſtraction Alles ſeine Beſtimmtheit ſchlechthin verloren hat, kann nichts Beſtimmtes mehr hervorgeholt werden, und der von Hegel mehrmals wiederholte Satz: Aus Nichts wird Nichts, muß gerade auf ihn ſelbſt am meiſten angewendet werden. Aller ſpätere Inhalt iſt daher nur der logiſche, alle Beſtimmtheit nur die logiſche, aller Unterſchied nur der logiſche, alle Bewegung nur die logiſche, und alle Beziehung nur die logiſche. Das Logiſche ſelbſt aber iſt nur das Abſtracte, Inhaltsleere. Ja, iſt das reine Sein dasjenige, welches keine Verſchiedenheit innerhalb ſeiner ſelbſt hat, und in welchen weder etwas anzuſchauen noch zu denken iſt; ſo iſt eine ſolche Abſtraction und Leerheit ſelbſt für die Logik zu abſtract und zu leer, weil es ſich zwar hier nicht um Concretes, aber doch immer um ein im Gedanken Beſtimmtes und im Begriffe Unterſchiedenes handelt. Da aber, wo alle Beſtimmtheit und alle Beziehung aufgehört hat, kann nicht einmal mehr ein Sichaufſichſelberbeziehen und ein Sichinſichſelberunterſcheiden mehr Statt finden; damit aber hat die Logik, ſelbſt die formalſte, aufgehört, möglich zu ſein. Iſt hiemit nur das Aeuſſerſte des Hegelſchen Formalismus bezeichnet; ſo wird zugleich klar ſein, wie wenig wir auf das ſogenannte Andersſein der logiſchen Idee, welches Andersſein das Concrete, die Natur ſein ſoll, zu geben haben: es iſt auch hier nur vorgegebenes, eingebildetes Andersſein, und wo es dieſes nicht iſt, hat ſicher eine glückliche Inconſequenz Statt gefunden.

10) Der Grundfehler von allem dieſem iſt im erſten, oben ſchon bezeichneten Ausgange des ganzen Syſtems zu ſuchen. Hegel glaubt vom Uranfänglichen auszugehen, wenn er vom Abſtracten ausgeht. Es kommt ihm nicht in den Sinn, daß ſeine ſogenannte Vorausſetzungsloſigkeit unendlich viel vorausſetzt. Denn zu-

erſt wird die ganze concrete Welt als dasjenige vorausgeſetzt, wovon abſtrahirt werden ſoll. Sodann wird die Abſtraction ſelbſt von ihr als eine bereits vollzogene vorausgeſetzt. Es wird drittens vorausgeſetzt, daß alles durch die Abſtraction im reinen Sein Untergegangene, und nur etwa im Gedächtniſſe des im Urbeginne zuſchauenden Subjectes (welches in der That allein nothwendig vorauszuſetzen iſt) noch Zurückbehaltene, aus dem reinen Sein, worin eben alles Concrete ſeinen Untergang gefunden, wieder hervorgeholt werden könne, und zwar blos dadurch, daß das Abſtracte, Leere, man ſieht nicht wie, in das Concrete übergehe. Denn wird die Bewegung, durch die der Proceß des Uebergehens bewirkt werden ſoll, im reinen Denken geſucht, das reine Denken aber als das inhalts-, beſtimmungs- und beziehungsloſe gedacht; ſo kann aus einem ſchlechthin inhaltsleeren Proceſſe auch nichts hervorgehen. Gehen wir hiebei ſo weit als möglich zurück, und zwar ſelbſt nur im Intereſſe Hegels, ſo möchte vielleicht ſeinem Ausgange vom reinen Denken folgende Vorſtellung zu Grunde liegen. Wenn auch das Denken nichts Beſtimmtes denkt, ſondern rein auf ſich ſelber ſich bezieht, alſo nur das Denken ſelbſt denkt; ſo wird doch von dieſem ſich ſelber denkenden Denken immerhin zu ſagen ſei, daß es ſei. Alſo das Denken iſt, dem Denken kommt Sein zu. Dieſes Denken iſt zwar das leerſte, das es gibt, eben weil es nichts Beſtimmtes denkt; allein als das Leerſte und Abſtracteſte iſt es doch zugleich dasjenige, was den Grund alles beſtimmten Seins abgibt, es iſt gleichſam der jetzt noch leere Ort für alles Beſtimmte, welches es in das Sein oder in die Seinheit aufnimmt. — Allein es fehlt viel, daß dieſen Denkbeſtimmungen auch nur irgendwie Nothwendigkeit zukäme. Denn erſtens ſetzt das Denken als Function ein Denkendes voraus, ein Subject, welches denkt, wie wir ſchon oben geſehen haben, was aber gegen die Hegelſche Vorausſetzung iſt; zweitens iſt der Gedanke, der nur gedacht, in welchem ſelbſt aber nichts gedacht wird, immerhin auch ein ſolcher, aus welchem nichts herauszudenken iſt. Das dem reinen Gedanken zukommende Sein iſt daher nie jenes Sein, welches im concreten Sein zu ſeiner Erfüllung kommen könnte; es iſt nicht

einmal der allgemeine Ort des Seins, weil dieſer immer und überall mit Beziehung und mit Verhältniß zu denken iſt, die letztern aber von Hegel aus dem reinen Sein gleichfalls ausgeſchloſſen werden.

11) Unſern bisherigen Erörterungen ſcheinen nun allerdings einige Beſtimmungen bei Hegel entgegen zu ſein. Vorzugsweiſe aber ſind es zwei Stellen, von welchen dieſes angenommen werden könnte. Die erſte lautet: „Das Fortgehen des Begriffes iſt nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, ſondern Entwicklung, indem das Unterſchiedene unmittelbar zugleich als das Identiſche mit einander und mit dem Ganzen geſetzt, die Beſtimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes iſt[1].“ In der andern ſpricht ſich Hegel alſo aus: „Der Begriff iſt zuerſt der formelle, der Begriff im Anfang oder der als unmittelbarer iſt. In der unmittelbaren Einheit iſt ſein Unterſchied oder Geſetztſein zuerſt zunächſt ſelbſt einfach und nur ein Schein, ſo daß die Momente des Unterſchiedes unmittelbar die Totalität des Begriffes ſind, und nur der Begriff als ſolcher ſind. Zweitens aber, weil er die abſolute Negativität iſt, ſo dirimirt er ſich, und ſetzt ſich als das Negative oder als das Andere ſeiner ſelbſt; und zwar, weil er erſt der unmittelbare iſt, hat dieß Setzen oder Unterſcheiden die Beſtimmung, daß die Momente gleichgültig gegen einander und jedes für ſich wird; ſeine Einheit iſt in dieſer Theilung nur noch äuſſere Beziehung. So als Beziehung ſeiner als ſelbſtſtändig und gleichgültig geſetzten Momente iſt er das Urtheil[2].“

Betrachten wir beide Stellen mit einander. Das Fortgehen des Begriffes ſoll nicht Uebergehen, ſondern Entwicklung ſein. In dieſem Falle wäre es freilich beſſer geweſen, niemals von einem Uebergehen, ſondern ſtets nur von einer Entwicklung zu ſprechen. Soll es nun in der That nicht zwei Methoden, eine Methode des Uebergehens und eine Methode der Entwick-

1) Encyklop. §. 161.

2) Logik III. 34.

lung geben, ſondern ſoll die der Entwicklung die eigentliche und wahre ſein; ſo wird es ſich allerdings fragen, ob die Entwicklung im Syſteme ſelber und insbeſondere nach der ganzen Grundlage deſſelben zum Möglichen gehöre. Daß die Entwicklung ſich auf das im Begriffe Unterſchiedene beziehe, tritt ſogleich vor die Augen. Allein wir fragen, aus was dieſe Unterſchiede ſelbſt ſich entwickeln ſollen? — Offenbar nur aus dem reinen Sein. Allein dieſes haben wir als dasjenige kennen gelernt, was ſchlechthin keine Verſchiedenheit innerhalb ſeiner hat, was, ohne alle Beſtimmung, ohne allen Inhalt, ohne alles Verhältniß und ohne alle Beziehung daſtehend, zugleich das iſt, in was nichts anzuſchauen und nichts zu denken iſt. Iſt nun dieſes ſo, ſo kann weder von einer Entfaltung in die Unterſchiede, noch von einem Uebergehen in Anderes die Rede ſein. Darum ſteht Alles im Syſteme, was auf eine Entwicklung, auf ein Uebergehen, auf einen Unterſchied, ein Anderes u. dgl. hinweist, im directeſten Widerſpruche mit dem Anfang, dem reinen Sein. Dieſem Uebelſtande wird dadurch nicht abgeholfen, daß es die die Totalität des Begriffes bildenden Momente des Begriffes ſind, auf was ſich das Geſagte bezieht. Denn es iſt der Begriff ſelber, der ſich in jene Momente als in das Seinige gliedert. Dieſe Gliederung iſt aber eben das, was das reine Sein unmöglich zuläßt, weil, wo Gliederung iſt, die Beſtimmtheit, die Beziehung, das Verhältniß, der Unterſchied beſteht, welche Unterſchiedenheit der Momente, weil durch den Begriff als den ganzen und vollen ſelbſt geſetzt, durch das Identiſche deſſelben nicht aufgehoben wird. Vielleicht faßt aber Hegel den alſo beſtimmten Begriff nicht im Zuſammenhange mit dem reinen Sein? — Darauf iſt kurz zu antworten. Hegel muß jenen Zuſammenhang ſetzen und ſetzt ihn wirklich in der zweiten oben angeführten Stelle, indem er hier den Begriff ſo faßt, wie er im Anfange der unmittelbare, der einfache iſt. In dieſem Zuſtande ſoll der Unterſchied ſelbſt einfach und nur ein Schein ſein, ſo daß die Momente des Unterſchiedes unmittelbar die Totalität des Begriffes ſind, und nur der Begriff als ſolcher ſind. Allein damit reicht Hegel in der That nicht aus. Denn iſt der Begriff ſchlecht-

hin ſo beſchaffen, daß die Unterſchiede, d. h. die Beſtimmtheiten, in welche er ſich gliedert, nur Schein ſind; ſo iſt er ſelbſt nur Schein, Scheinbegriff, ein Begriff nämlich, in welchem ſchlechthin Nichts begriffen wird. Aber auch alles Andere iſt Schein, was die obige zweite Stelle noch in ſich einſchließt, die Vorſtellungen nämlich vom Dirimiren, vom Andern, vom Unterſcheiden, vom Moment, von Theilung und Beziehung, und ſelbſt von Einheit und Identität, weil Einheit und Identität etwas vorausſetzen, was Eins und identiſch ſein ſoll. Selbſt der Begriff der Negativität, durch welche das dialektiſche Uebergehen und Sichentfalten möglich wird, ſinkt zum Scheinbegriffe herunter, denn er ſelbſt ruhet auf dem andern der Unterſchiedenheit, welche ſchlechthin vorauszuſetzen iſt, wenn etwas in ein Anderes übergehen ſoll, ſelbſt wenn dieſes das Andere ſeiner ſelbſt iſt; denn es iſt alsdann ein Moment, welches in das andere übergeht, oder es iſt der Begriff ſelbſt, welcher ſeine Momente durchgeht. Der Begriff des Moments iſt aber immer der Begriff des unterſchiedenen Moments. Im Begriff: Menſch ſind die unterſchiedenen Momente Vernunft und Sinnlichkeit, oder Geiſt und Leib. Wer dieſe Momente im Begriffe aufhebt, hebt den Begriff: Menſch ſelbſt auf, denn der Menſch iſt eben die Syntheſe von Geiſt und Natur, von Vernunft und Sinnlichkeit. Davon hat nun Hegel ſelbſt ein beſtimmtes Bewußtſein, und dieß brachte ihn dahin, in der Lehre vom Begriff vielfach wieder aufzuheben, was er von Vorne herein über das reine Sein, über das reine Denken, das Allgemeine und Abſtracte geſetzt hatte: „Leer iſt übrigens die Abſtraction nicht, wie ſie gewöhnlich genannt wird; ſie iſt der beſtimmte Begriff; ſie hat irgend eine Beſtimmtheit zum Inhalt; auch das höchſte Weſen, die reine Abſtraction, hat die Beſtimmtheit der Unbeſtimmtheit[1].“ Wir läugnen nicht, daß der Begriff etwas Beſtimmtes ſei, vielmehr iſt dieß unſere eigene feſte Ueberzeugung; wir ſtellen nur in Abrede, daß es Hegel in Wirklichkeit zur Beſtimmtheit des Begriffes zu bringen vermöge.

1) Logik III. 48.

So häuft ſich fortan nothwendig Widerſpruch auf Widerſpruch, und es iſt darum noch die geringſte der Folgen, daß die Sprache, deren ſich eine ſolche Philoſophie bedient, eine durchaus amphiboliſche iſt.

12) Und nun wird es keinem Zweifel mehr unterworfen ſein, was in der Hegelſchen Philoſophie die Methode ſoll; aber auch nicht, was ſie wirklich leiſtet.

Sie ſoll dahin thätig ſich erweiſen, daß das reine Sein, dieſe leere Abſtraction ohne Inhalt, ohne Beſtimmtheit und ohne Beziehung ſich entfalte in das concrete Sein, in das Sein mit Inhalt, Beſtimmtheit und Beziehung, daß die logiſche Idee, das abſtract Allgemeine ſich entäuſſere in die Natur und in den endlichen Geiſt, aus dieſer Entäuſſerung aber ſich zurücknehme, um abſoluter Geiſt zu werden. Dazu iſt nothwendig, daß ein Proceß ſei und in ihm Bewegung. Daher die Beſtimmung: „die Idee iſt nicht abſtract das höchſte Weſen, von dem weiter nichts geſagt werden könnte; es iſt Bewegung, Proceß[1].“ Der Proceß ſelbſt aber iſt nur möglich durch das Princip der Negativität, durch welches der Proceß weſentlich ein dialektiſcher wird. Der dialektiſche Proceß ſelbſt aber erweist ſich als Hinausgehen über die einſeitige und beſchränkte Verſtandesbeſtimmung, die dem Endlichen gilt. Das Endliche hat aber nicht nur für ſich keine Wahrheit, ſondern es kann auch nicht einmal ſeine eigene Setzung ſein; es iſt geſetzt durch das Unendliche. Das Unendliche aber ſetzt das Endliche nicht als ein abſolut Anderes, ebenſo wenig ſetzt es daſſelbe aus dem Nichts; ſondern das Unendliche ſetzt ſich ſelber als das Endliche, aber nicht, um als ſolches zu verharren, ſondern um ſich als ſolches wiederaufzuheben, und das aus ſich Herausgeſetzte wieder in ſich zurückzunehmen. Darin beſteht das Eigenthümliche der Entwicklung, welche an ſich Proceß iſt. Da die Entwicklung eine unaufhörliche, ewig in ſich kreiſende iſt; ſo iſt es auch der Proceß. Aber ſo aufgefaßt, iſt der Proceß die ewige Form des Seins, und zwar des Seins als des abſoluten, an welchem ſich

1) Geſch. der Phil. I. Bd. S. 38.

das Endliche immerwährend ſelbſt aufhebt. Die Form des Seins iſt daher Proceß. Dieſer Proceß beginnt mit der abſtracten Allgemeinheit, mit dem, was das Sein in der Anlage, im Vermögen, im Anſichſein (potentia, δυναμις) iſt[1]. Iſt dieß die Stufe der Unmittelbarkeit, auf welcher Alles nur im Zuſtande unendlicher Möglichkeit ſich befindet; ſo iſt die zweite Stufe die der Unterſcheidung; die dritte aber die der Aufhebung der Unterſchiede in die Einheit. Hegel ſelbſt hat die beiden letztern alſo beſchrieben: „Da das Anſich ſchon in ſich ſelber concret iſt, und wir nur das ſetzen, was an ſich vorhanden; ſo kommt nur die neue Form hinzu, das jetzt als unterſchieden erſcheint, was vorher im urſprünglich Einen eingeſchloſſen war. Das Concrete ſoll für ſich werden. Es iſt in ſich unterſchieden, — als Anſich, Möglichkeit iſt es noch nicht als unterſchieden geſetzt, noch in der Einheit (dieſe widerſpricht der Unterſchiedenheit); es iſt einfach und doch unterſchieden. Dieſer innere Widerſpruch des Concreten iſt ſelbſt das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Exiſtenz der Unterſchiede. Ebenſo widerfährt dem Unterſchiede auch ſein Recht. Dies Recht iſt, daß er zurückgenommen wieder aufgehoben wird; ſeine Wahrheit iſt nur, zu ſein im Einen[2].“

Wir nehmen an, dieſe Worte werden nach allen bisherigen Erörterungen ohne Commentar verſtanden, und machen im Augenblicke nur aufmerkſam auf die große Unſicherheit in den Beſtimmungen Hegels, ſo wie auf die Widerſprüche in denſelben. Wenn kurz zuvor[3] das Anſich dasjenige genannt wurde, was die bloſſe Anlage, das Vermögen, potentia, δυναμις, dieſes aber wiederum dasjenige iſt, was wir ſonſt als das Inhalts-, Beſtimmungs- und Beziehungsloſe kennen; ſo fällt es mit Recht im höchſten Grade auf, wenn nun das Anſich mit Einmal in ſich ſelber concret, alſo das gerade Gegentheil vom Abſtracten ſein ſoll. Zwar heißt es: „als Anſich, Möglichkeit iſt es noch nicht

1) Geſch. der Phil. I. 33.

2) Geſch. der Phil. I. 37. 38.

3) A. a. O. S. 33.

als unterſchieden geſetzt;“ allein es kommt gar nicht darauf an, wie man es ſetzen wolle, ſondern darauf, was es nach frühern Beſtimmungen ſein muß, nämlich das, was ohne Inhalt, ohne Unterſchied, ohne Beſtimmtheit und ohne Beziehung iſt, ferner das, in was nichts anzuſchauen und nichts zu denken iſt. Iſt es nun das Eine, ſo kann es nicht zugleich das gegentheilige Andere ſein. Es iſt daher auch unmöglich, daß das Einfache zugleich das Unterſchiedene ſei, abgeſehen davon, daß der Unterſchied alsbald wieder aufgehoben werden ſoll, welches Verſchwinden genugſam die innere Nichtigkeit ſeiner ganzen Erſcheinung anzeigt. Damit iſt aber unzweideutig an den Tag gegeben, wie es mit der Entwicklung des Concreten aus dem Abſtracten und Leeren ſelbſt ſtehe, und wie wenig wir auf das zu gehen haben, was Hegel die objective Methode, ſo wie die Dialektik der Sache in ſeinem Sinne genannt hat. Denn der objective und wirkliche Hergang iſt ein ſchlechthin anderer, und von dem durch Hegel feſtgehaltenen Gang verſchiedener. Kommt daher die wirkliche Leiſtung der Hegelſchen Methode in Frage; ſo iſt die kurze Antwort die: Die Hegelſche Methode leiſtet allerdings, was ſie in ihrem Sinne leiſten will; aber ſie leiſtet nicht, was ſie philoſophiſch leiſten ſoll.

Während der Erweis hiefür ſich eigentlich durch die weitere Darſtellung des ganzen Syſtems hindurchzieht, mag es uns auf der Grundlage des bisher Erörterten erlaubt ſein, ſelbſt auf die Gefahr einiger Wiederholungen hin, Hauptpunkte namhaft zu machen.

a) Dadurch, daß bei Hegel der aprioriſch-darſtellenden Thätigkeit nicht die analytiſch-erkennende vorausgeht, oder, wenn ſie in der Phänomenologie vorausgehen ſoll, gänzlich mißglückt iſt, muß der Meiſter nothwendigerweiſe dahin gerathen, nicht bereits Erkanntes, nicht die begriffene große Wirklichkeit in ihrem reichen Weſen und in ihrer unendlichen Beziehung uns vorzuführen, ſondern aus ſeinem eigenen ſubjectiven Denken Herausgeſponnenes, welchem ohne vorausgehende wiſſenſchaftliche Rechtfertigung, und daher auch ohne Berechtigung der Charakter des objectiven Seins zugelegt wird. Die Berufung auf ein „ab-

unendlichen Reichthum des lebendigen Lebens. Während daher das chriſtlich-theiſtiſche Bewußtſein nie dahin gekommen iſt, den Unterſchied der Ideen zu läugnen[1]; ja während ſelbſt ſolche Syſteme, welche vom Pantheismus nicht frei geſprochen werden können, dennoch den Unterſchied der Ideen anerkannt haben, — wie das des Plotin, der lehrt, daß die Idee der Vielheit theilhaftig ſei, daß ſie nicht als ein Eins in jenem Sinne aufgefaßt werden dürfe, welcher alles Viele ausſchließt[2], daß man in jeder Idee die eigenthümliche Natur eines jeden Weſens zu betrachten habe[3], daß ſomit die Ideen unter ſich ſelber verſchieden ſeien[4], daß folglich auch die Ideen der Dinge nicht mit einander vermiſcht werden dürfen[5]; — war es unſerer Zeit vorbehalten, ein Syſtem erſtehen zu ſehen, welches an ſich nur Eine Idee erkennt, die Idee des Abſoluten, „die Idee iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff blos als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit, zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt[6].“

f) Wenn das rein Gegenſatzloſe von Hegel als dasjenige angeſtrebt und aufgeſucht wurde, womit in der Philoſophie

1) Vgl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums I. Thl, die Lehre von der Idee, in Verbindung mit einer Entwicklungsgeſchichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos.

2) *Plotin.* Ennead. VI. l. II. c. 10. πολλα γαρ ἡδη το τι ἑν, ἀλλ᾽ ὁμωνυμως ἑν ἑκαστον των εἰδων· το γαρ εἰδος πληθος. *Plotin.* Ennead. VI. l. IX. c. 2. εἰ δε νους τουτο εἰη, καὶ οὑτω πολλα ἀναγκη εἰναι, καὶ ἐτι μαλλον, εἰ τα εἰδη περιεχοι. οὐδε γαρ ἡ ἰδεα ἑν, ἀλλ᾽ ἀριθμος μαλλον, καὶ ἑκαστη, καὶ ἡ συμπασα, καὶ οὑτως ἑν, ὡσπερ ἀν ᾐ ὁ κοσμος.

3) *Plotin.* Ennead. V. l. IX. c. 8.

4) *Plotin.* Ennead. V. l. IX. c. 5. 7. 8. 9. 10.

5) *Plotin.* Ennead. VI. l. VII. c. 7.

6) Encyklop. §. 213.

ſolutes Wiſſen," welches der Dialektik des Begriffes eben ſo untergelegt wird, als es aus ihr reſultiren ſoll, kann jenen Mangel wiſſenſchaftlicher Berechtigung nicht erſetzen.

b) Um die Allheit des Seins conſtruiren zu können, ſcheint es angemeſſen, von dem rein Gegenſatzloſen auszugehen. Hegel nennt dieſes das reine Sein. Allein da dieſes Sein als das abſolut Leere nur eine Abſtraction iſt, welche Abſtraction erſt möglich wird durch das, was wirklich iſt; ſo entſpricht dem reinen Sein auch keine Idee, denn die Idee iſt die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit. Das reine Sein iſt daher eben ſo ſehr das Ideenloſe, als es das Inhalts- und Beziehungsloſe iſt.

c) Dem reinen Sein entſpricht aber auch deßwegen keine Idee, weil die Idee nie das Unbeſtimmte, ſondern ſtets das Beſtimmte iſt. Die Weltidee ſelbſt iſt nur jene Idee, in der ewig alle beſtimmten Ideen zu einem harmoniſchen Ganzen organiſch ſich gliedern. Die endlichen Dinge ſind eben dadurch beſtimmte Weſen, daß ſie beſtimmt ſchon in der Idee ſind.

d) Wird das reine Sein dem reinen Denken gleich gehalten, ſo iſt weder das Eine noch das Andere dasjenige, was wir die göttliche Idee der Welt, oder, was daſſelbe iſt, den ewigen Gedanken Gottes von der Welt und den Dingen nennen. Denn nach Hegel iſt das reine Denken nicht das Denken des göttliches Subjectes, ſondern ein ſich ſelber denkendes Denken, Denken als eine Thätigkeit, ohne daß es von einem perſönlichen Weſen getragen wäre. Ja, iſt Gott, ſo iſt er, wie wir bald ſehen werden, nach Hegel dieſe reine Denkthätigkeit ſelber.

e) Die göttliche Idee, oder das göttliche Denken der Welt vor der Welt iſt aber das reine Denken als reines Sein auch deßwegen nicht, weil das vorweltliche und vorzeitliche göttliche Denken nicht das reine und leere, das inhalts-, beſtimmungs- und beziehungsloſe, ſondern das inhalts-, beſtimmungs- und beziehungsreiche iſt. Gott hat das Sein nicht als das abſtracte und leere, das Sein als Nichts, oder das Sein, wie es höchſtens Kategorie iſt, gedacht, ſondern das Sein als höchſte Fülle und

der Anfang zu machen ſei, als dieſes rein Gegenſatzloſe ihm aber das reine Sein als reines Denken galt, aus dem ſich ſofort alle wirklichen Gegenſätze zu entfalten hätten, wie die Gegenſätze des Objectiven und Subjectiven, der Natur und des Geiſtes u. ſ. w.; ſo tritt als dieſes reine Sein, als dieſes reine Denken nunmehr das Abſolute, die Gottheit auf, die ſchon oben Hegel die logiſche Idee genannt hatte. „Die Logik iſt als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Welt und eines endlichen Geiſtes iſt [1]." „Das Sein ſelbſt, ſo wie die folgenden Beſtimmungen nicht nur des Seins, ſondern die logiſchen Beſtimmungen überhaupt, können als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden [2]."

g) Da die Welt als das Reich des Concreten nur das reine Sein in ſeiner Entwicklung und Entfaltung iſt; ſo iſt klar, daß die Gottheit oder das Abſolute, welches als jenes urſprüngliche reine Denken und reine Sein angeſehen wird, nicht überweltlich, ſondern ſchlechthin nur innerweltlich iſt. Gott iſt nur die dem Univerſum immanente Vernunft, und das ſich ſelber denkende Denken denkt, ſobald es ſich als etwas Beſtimmtes denkt, nur die Welt, und zwar die Welt, wie ſie ſelbſt nur noch Gedanke iſt, alſo den Weltgedanken. Geht aber das blos abſtracte Denken in die Concretheit über, ſo realiſirt ſich Gott blos als Weltgeiſt, der als ſolcher wiederum nur innerweltlich iſt, und über die Natur und den endlichen Geiſt in keiner Weiſe hinausreicht, ſo daß die ihm zugeſchriebene Unendlichkeit nichts Anderes als die über die einzelnen

1) Object. Logik I. Abthl. S. 35. 36.
2) Encyklop. §. 85.

Geſtaltungen Uebergreifende und ſich Unterordnende, keineswegs aber über die Welt der Dinge ſelbſt Hinausgehende iſt.

h) Hiebei läßt die Hegel'ſche Philoſophie eine ſchwere Frage unbeantwortet, obſchon es nicht zweifelhaft ſein kann, wohin das Syſtem ſelbſt ſich neigt, ſobald es in ſeiner Natur und Conſequenz ſich erweiſen ſoll. Wenn der Fortſchritt vom Abſtracten zum Concreten zugleich der Fortſchritt von der Leerheit zur Fülle, vom Armen zum Reichen, vom Beſtimmungsloſen zum Beſtimmten iſt; ſo ſollte man glauben, das Göttliche ſei bei ſolcher Entfaltung im Steigen, in der Zunahme, begriffen; allein von dieſer Anſchauung wird man dadurch wieder abgehalten, wenn man anderwärts auf Beſtimmungen ſtoßt, nach welchen jener Fortgang eher ein Rückgang oder ein Herabſinken dadurch iſt, daß bei der Concrescirung die logiſche Idee ihre Reinheit verliert und übergeht in die Trübheit, Vergänglichkeit und dgl.

i) Zwei Wege ſind es aber hauptſächlich, welche das Syſtem betreten muß, und jeder derſelben führt zur Unwahrheit, indem er zugleich zum Nichts führt: der eine iſt der, welchen das Abſolute, der andere der, welchen das reine Denken in ſeiner Selbſtrealiſirung geht. Das Eigenthümliche iſt aber, daß das Abſolute auf ſeinem Wege ſich ſelber eben ſo vernichtet, wie das reine Denken als ein in's Sein übergehendes ſich nicht vollziehen kann.

j) Das Abſolute vernichtet ſich aber als Abſolutes auf jedem Schritte ſelber, den es dazu thut, ſich zu verendlichen, Natur und endlicher Geiſt zu werden. Seine Verendlichung eben iſt ſeine Selbſtvernichtung. Der Ausgangspunkt Hegels läßt allerdings etwas Anderes nicht zu. Denn was das Gegenſatzloſe nicht in dem Sinne iſt, daß es als wahrhaft Ueberſeiendes, *ὑπερουσιον*, superessentiale, wie es ſchon die Myſtik und Scholaſtik genannt hat, hehr und erhaben über allen Weltgegenſätzen ſteht, und in die letzteren nie ſelbſt eingeht, was daher nicht im wahren Sinne gegenſatzlos, ſondern ſogar dasjenige ſelbſt iſt, aus was die Weltgegenſätze ſich heraustreiben und in was ſie wieder zurücktreten, das iſt offenbar ſelbſt nicht über dem Endlichen, ſondern es iſt das Endliche ſelber, und das Heraus- und

Wiederzurücktreten der Gegenſätze iſt lediglich ſein eigener, damit aber ein endlicher Proceß. Ewig alſo ſchaut und ſetzt ſich das Abſolute nicht etwa nur in dem Andern, ſondern als das Andere, d. h. als das Endliche, und die vorgebliche „unendlich übergreifende Subjectivität,“ an ſich ohnehin nur eine Halbheit, muß ſelbſt noch zum Mittel werden, den göttlichen Geiſt lediglich zum Weltgeiſt, d. h. über die Welt nicht hinausgreifenden Geiſt, werden zu laſſen. Wie daher das Abſolute in die Endlichkeit wirklich eingeht, verliert es ſich auch in derſelben.

k) Wenn alles das, was Hegel bisher dem Abſoluten zugemuthet hat, dem Begriffe des Abſoluten ſelbſt widerſpricht; ſo iſt mit demſelben Widerſpruche auch ſchon der Gedanke eines Proceſſes behaftet, dem das Abſolute ſich unterwerfen ſolle. Das Abſolute ſteht aber über dem Proceß, wie und weil es über dem Gegenſatze ſteht. Der Proceß und mit ihm das Werden kommt nur dem Endlichen zu. Iſt das Sein Gottes nicht das ewige, das ewig in ſich ſelbſt ſich haltende, und das ewig vollendete Sein, ſo hat es ſchon dem Begriff nach aufgehört, das Sein Gottes wirklich zu ſein.

l) Wird das Abſolute in ſeinem Anfangspunkt als das reine Sein betrachtet; ſo theilt es jedes Ungeſchick, dem das reine Sein ſelbſt verfallen iſt. Aus der Inhaltsloſigkeit vermag es ſich nicht in das Inhaltsvolle, aus der Unbeſtimmtheit nicht in die Beſtimmtheit, aus der Abſtractheit nicht in die Concretheit überzuſetzen. Am allerwenigſten aber vermag das Abſolute je Perſon zu werden [1]).

m) Wie es daher auf der einen Seite immer mißlingt, den Weltbegriff durch Steigerung zur Würde des Abſoluten zu erheben; eben ſo mißlingt auch in jedem Augenblicke der Verſuch, den abſtracten Vernunftzuſammenhang, das unperſönliche Denken, zur göttlichen Perſon, zum göttlichen Urſubject hinauf zu hypoſtaſiren. Während aber der Verſuch eben ſo immerwährend gemacht wird, als er ſtets mißlingt, kommt man offenbar fortwäh-

1) Den Erweis hiefür bringen wir ſpäter; vorläufig mag bei Hegel ſelbſt, und zwar Logik III. 327. 328. Religionsphiloſophie II. 169. 197. nachgeleſen werden.

rend nur zum Halben; alle Beſtimmungen ſind Halbheiten, ſchwanken zwiſchen dem unſicher hin und her, was ſie ſind und was ſie ſein ſollen. Die Definition des Abſoluten z. B. iſt nothwendig eine ſolche, die vom wirklich Abſoluten nur den ſchattenhaften Umriß, vom Endlichen her aber den Inhalt und die Füllung hat. Eben ſo iſt aber auch das Endliche nicht, was es ſein ſoll, eben indem es dazu mißbraucht wird, den Inhalt des an ſich leeren abſoluten Begriffs abzugeben.

n) Das Endliche ſelbſt aber, indem es ſeine Wahrheit nicht als Endliches haben ſoll, ſondern im Abſoluten, welches als ſein wahres Sein angeſehen wird, wird, eben indem ihm dieſe unverdiente Ehre angethan wird, gleichfalls aus ſeiner wahren Stelle hinweggerückt und ihm eine Bedeutung zugelegt, die es nicht hat. „Es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt. Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Sein, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines" [1]). Während aber ſo das Abſolute iſt, was es nicht iſt, und das Endliche das nicht iſt, was es iſt, iſt Alles aus ſeiner wahren Stellung gerückt, und eine Philoſophie, welche dieſe Verrückung vornimmt, hat weder die Kraft noch das Mittel, die wahre Ordnung wieder herzuſtellen.

o) Gehen wir zum Andern über, zum reinen Sein, wie es reines Denken iſt, und die Tendenz hat, die concrete Wirklichkeit aus ſich zu entfalten. Es iſt aber oben ſchon bemerkt worden, daß und warum das reine Denken die Macht nicht hat, in ſolcher Weiſe ſich ſelbſt zu vollziehen, d. h. in's reale Sein überzugehen und das allverbreitete concrete Leben hervorzurufen.

p) Daß das reine Sein etwas in ſich Widerſprechendes ſei, daß ihm überhaupt kein Begriff zukomme und es ſomit keine Idee des reinen Seins geben könne, darüber iſt oben ſchon das Gehörige verhandelt worden. Nun könnten wir hier allerdings weiter fahren und ſagen, aus dem Widerſpruch kann ſich nur wiederum Wider=

1) Religionsphil. II. S. 470. 1te Aufl. (2te Aufl. S. 539.)

ſprechendes und darum ſich in ſich ſelber Aufhebendes entwickeln. Wir wollen aber bei dieſem ſich von ſich ſelber Verſtehendem nicht länger verweilen, und lediglich dabei ſtehen bleiben, daß das reine Denken nun und nimmermehr zum realen Sein hinüberkomme. Iſt das reine Denken dasjenige, in welchem lediglich nichts gedacht wird, handelt es ſich in und bei ihm ſchlechthin nur um das Leere, in welchem kein Inhalt, keine Beſtimmtheit, keine Beziehung iſt; ſo iſt es ſchlechthin unmöglich, daß es je zu einem wirklichen Inhalte, zu einer concreten Beſtimmtheit und zu einer lebensvollen Beziehung kommen könne, wenn das reine Denken die Quelle des concreten Lebens ſein ſoll. Hier, aber auch hier allein ſtellt ſich der Satz als ein wahrer dar: Aus Nichts wird Nichts. Was im reinen Denken fortwährend gedacht und angeſchaut wird, iſt nur das leere Denken ſelbſt, ſo daß nicht abzuſehen iſt, wie aus der Unbeſtimmtheit und Leere das Beſtimmte und Volle herausgedacht werden könne. Die abſtracte Allgemeinheit bleibt damit ruhig und gleichgültig in ſich ſelber verharren, und das reine Sein, das Nichts iſt, bleibt auch fortwährend — Nichts; ja es fehlt ihm ſogar der Trieb, je etwas zu werden, denn der Trieb iſt nur im wirklich Lebendigen, oder, wenn er im Unmittelbaren iſt, nur im wahrhaft Unmittelbaren, das, indem es an ſich ſelber ſchon innere Lebendigkeit iſt, zur weitern Entwicklung und Entfaltung, d. h. zur Vermittlung ſeiner ſelber, eben nur durch den ſchon vorhandenen Inhalt, durch das innere Leben, die innere Beſtimmtheit und die innere Beziehung, durch das innere Gefühl als die unmittelbare Natur getrieben wird. Was daher Hegel über den Trieb als den aus dem Widerſpruche hervorgehenden bemerkt, gehört ſelber dem an, was nicht gedacht werden kann, eben weil in dem abſolut leeren, ruhigen und gleichgültigen Allgemeinen weder Bewußtſein noch Luſt ſein kann, in die Beſtimmtheit überzutreten. Dieſes Allgemeine iſt ſelbſt nicht einmal im wahren Sinne ein Allgemeines, in dem nämlich, daß es Beſonderes in ſich einſchließt. Denn damit hätte die abſolute Leere ein Ende. Ja wäre im Hegel'ſchen Allgemeinen ein Trieb und mit dieſem Trieb ein Proceß zu denken, dieſer Proceß könnte in der That ſeiner Natur nach nur in der Bewegung beſtehen, all und jede Beſtimmtheit in das abſolute

Nichts zu verflüchtigen, welches das reine Sein, die Hegel'ſche Allgemeinheit iſt. Da, wo kein Leben aufkommen kann, herrſcht der Tod, der absolute Tod, der mit dem Lebendigen höchſtens ein eckelhaftes Spiel treiben kann.

q) Darum bleiben auch die logiſchen Beſtimmungen immerhin nur formale, leere Beſtimmungen, die nie Natur annehmen. Die Beſtimmungen und Unterſcheidungen ſind, wenn es nur dazu ſelber kommt, immer nur Beſtimmungen und Unterſcheidungen des logiſchen Denkens in ſich ſelber, und ſo iſt die logiſche Idee als Totalität nur die Totalität inhalts- und beziehungsleerer Denkbeſtimmungen. Das alſo, wozu es hiebei nie kommt, iſt das Sein als Andersſein. Nie alſo wird die logiſche Idee Natur, und nie wird ſie endlicher Geiſt. Darum kann es der Hegel'ſchen Philoſophie nicht gelingen, die Logik in der Naturphiloſophie durchzuführen; die logiſchen Beſtimmtheiten erſcheinen nicht als Beſtimmtheiten der lebendigen Natur in ihren verſchiedenen Reichen; ſtatt zu beleben, tödtet das logiſch Allgemeine, wohin es immer kommt. Eben ſo wenig iſt es den logiſchen Beſtimmungen möglich, in die Beſtimmtheiten des endlichen Geiſtes in ſeinen weſentlichen Functionen und in ſeinen mannigfachen Erſcheinungen überzugehen und ſich als die Wahrheit der letzteren zu erweiſen. Vielmehr übt auch hier das logiſch Allgemeine eine zerſtörende Macht aus. Denn indem es alles Individuelle und wahrhaft Perſonelle in ſich ſelber, in das Allgemeine auflöst, tödtet es das Leben gerade auf ſeinem höchſten Punkte, in ſeiner ſchönſten Erſcheinung und in ſeinem tiefſten, in ſeinem unſterblichen und ewigen Weſen.

So viel über die Hegel'ſche Methode, ihr Weſen und ihre nothwendigen Folgen in Abſicht auf das philoſophiſche Reſultat. Wie die wahre Methode beſchaffen ſei, wie ſie in eine erkennende und darſtellende ſich theile, wie man durch das begreifende Nachdenken über das Seiende zum göttlichen Urgedanken der Dinge in der Einheit und Totalität derſelben durch Analyſe hinaufzuſteigen habe, das Alles haben wir ſchon oben des Mehrern angegeben. Aber ſelbſt wenn Hegel von der Idee ausgehen wollte, ſtand ihm ein anderer und beſſerer Weg offen, ein Weg, auf welchem er vom Gedanken auf das Sein, vom Gedanken und Sein

aber zum Wollen, und zwar zum göttlichen, weltſchöpferiſchen Wollen eines Beſtimmten oder der Welt in ihrer durchgängigen Beſtimmtheit gekommen wäre. Wir können jedoch gerade an dieſem Orte dieß nur andeuten und nicht ſelbſt ausführen[1]).

7.

Die Phänomenologie des Geiſtes.

Wir haben allererſt die Frage zu beantworten: Was ſoll die Phänomenologie des Geiſtes im Sinne Hegels ſein und leiſten?

Hegel ſelber hat ſich darüber vorzugsweiſe an zwei Orten ausgeſprochen: zuerſt in der Vorrede zur Phänomenologie, ſodann in der Logik; in der letzteren iſt er, und zwar an mehreren Stellen, zugleich bemüht, das Verhältniß der beiden Wiſſenſchaften, der Phänomenologie und Logik, zu einander anzugeben.

Was die Phänomenologie darſtellen will, iſt: „Das Werden der Wiſſenſchaft oder des Wiſſens“[2]). „Das Wiſſen, wie es zuerſt iſt, oder der unmittelbare Geiſt iſt das Geiſtloſe, das ſinnliche Bewußtſein. Um zum eigentlichen Wiſſen zu werden, oder das Element der Wiſſenſchaft, das ihr reiner Begriff ſelbſt iſt, zu erzeugen, hat es ſich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten“[3]). „Die Wiſſenſchaft ſtellt dieſe bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit dar. Das Ziel iſt die Einſicht des Geiſtes in das, was das Wiſſen iſt“[4]). „Der Geiſt, der ſich ſo entwickelt als Geiſt weiß, iſt die Wiſſenſchaft. Sie iſt ſeine Wirklichkeit und das Reich, das er ſich in ſeinem eigenen Element erbaut“[5]).

1) Wir verweiſen deßhalb auf unſere Philoſophie des Chriſtenthums, I. S. 820 — 923.

2) Phänomenologie S. 22. Sämmtl. Werke II. Bd.

3) A. a. O.

4) A. a. O. S. 23.

5) A. a. O. S. 20.

Großen Nachdruck legt Hegel darauf, daß das Abſolute als Subject zu faſſen ſei [1]). „Es kommt nach meiner Einſicht, welche ſich nur durch die Darſtellung des Syſtems ſelbſt rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken" [2]). Wie aber ſowohl Subſtantialität als Subjectivität zu faſſen ſeien, darüber erhalten wir folgenden Aufſchluß: „Zugleich iſt zu bemerken, daß die Subſtantialität ſo ſehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wiſſens ſelbſt, als auch diejenige, welche Sein oder Unmittelbarkeit für das Wiſſen iſt, in ſich ſchließt. Die lebendige Subſtanz iſt das Sein, welches in Wahrheit Subject, oder was daſſelbe heißt, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur in ſo fern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt: nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderſsein in ſich ſelbſt — nicht eine urſprüngliche Einheit als ſolche, oder unmittelbare als ſolche, iſt das Wahre. Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und ſein Ende wirklich iſt" [3]).

Wir können durch dieſe Erörterung der Sache nicht im Unklaren über die letztere ſelbſt ſein. Jene bildende Bewegung hat ihre lebendige Wurzel in der Unmittelbarkeit und Allgemeinheit, welche die Einfachheit oder ununterſchiedene unbewegte Subſtantialität iſt [4]), eine Beſtimmung, die uns oben ſchon ſehr oft als Grundbeſtimmung vorgekommen iſt. Denn was iſt jene Allgemeinheit, jene Einfachheit oder un=

1) A. a. O. S. 14.
2) A. a. O.
3) A. a. O. S. 14. 15.
4) A. a. O. S. 15.

unterſchiedene, unbewegte Subſtantialität anders, als das reine Sein, womit die Logik ihren Anfang nimmt? Die Subſtanz aber, wie ſie Subject iſt, wird gefaßt als Negativität, welche die Entzweiung des Einfachen, das Auseinandergehen in die Verſchiedenheit, das Sichanderswerden, ſo wie die Wiederherſtellung aus dem letzteren bewirkt. Und damit nicht zu zweifeln ſei, wem der Proceß eigentlich gelte, wer das allgemeine Individuum, der allgemeine Geiſt ſei, in welchem die ganze Bewegung vor ſich geht, fügt Hegel ſogleich die Worte hinzu: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag alſo wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden; dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An ſich iſt jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, der es kein Ernſt mit dem Andersſein und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung iſt. Aber dieß Anſich iſt die abſtracte Allgemeinheit, in welcher von ſeiner Natur, für ſich zu ſein, und damit überhaupt von der Selbſtbewegung der Form abgeſehen wird. Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Es iſt von dem Abſoluten zu ſagen, daß es weſentlich Reſultat, daß es erſt am Ende das iſt, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subject, oder Sichſelbſtwerden zu ſein [1]). Das Subject iſt daher die Subſtanz, aber ſo, wie ſie durch das Princip der Negativität in der Bewegung des Proceſſes iſt, durch welchen ſie ſich entfaltet. Die Subſtanz aber, wie ſie auf ſolche Weiſe Subject iſt, iſt das Abſolute als Geiſt [2]). Dieſes Subject erſcheint oft als Ich. Aber eben indem das Ich dem oben ſchon näher bezeichneten Subject gleichgeſetzt wird, iſt zugleich angezeigt, welche Bedeutung dem Ich ſelbſt zukomme. Das Ich iſt das Negative ſelbſt, die Macht des Ichs darum die Macht des

---

1) Phänomenologie S. 15. 16.

2) A. a. O. S. 19.

Negativen [1]). Alles zwar ſetzt ſich in der Subſtanz ſelbſt feſt, aus der die Beſtimmungen weſentlich ſind. „Aber die Subſtanz iſt ſelbſt weſentlich das Negative, theils als Unterſcheidung und Beſtimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterſcheiden, d. h. als Selbſt und Wiſſen überhaupt" [2]).

Die Phänomenologie des Geiſtes bildet nach der Aufſchrift der erſten Ausgabe den erſten Theil im Syſteme der Wiſſenſchaft [3]). In dieſem erſten Theile iſt das Daſein des Geiſtes als Erſtes, als das Unmittelbare oder der Anfang feſtgehalten. Das Element des unmittelbaren Daſeins iſt daher die Beſtimmtheit, wodurch ſich dieſer Theil der Wiſſenſchaft von den andern unterſcheidet [4]). Ueber die eigenthümliche Beſtimmung und Aufgabe dieſes erſten Theils des Syſtems der Wiſſenſchaft kommt es zu folgenden Erörterungen:

„Das unmittelbare Daſein des Geiſtes, das Bewußtſein, hat die zwei Momente, des Wiſſens und der dem Wiſſen negativen Gegenſtändlichkeit. Indem in dieſem Elemente ſich der Geiſt entwickelt und ſeine Momente auslegt, ſo kommt ihnen dieſer Gegenſatz zu, und ſie treten alle als Geſtalten des Bewußtſeins auf. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſein macht; die Subſtanz wird betrachtet, wie ſie und ihre Bewegung ſein Gegenſtand iſt. Das Bewußtſein weiß und begreift nichts, als was in ſeiner Erfahrung iſt; denn was in dieſer iſt, iſt nur die geiſtige Subſtanz, und zwar als Gegenſtand ihres Selbſts. Der Geiſt wird aber der Gegenſtand, denn er iſt dieſe Bewegung, ſich ein Anderes, d. h. Gegenſtand ſeines Selbſts zu werden und dieſes Andersſein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben dieſe Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das Abſtracte, es ſei des

---

1) A. a. O. S. 26. 27.

2) A. a. O. S. 30.

3) Syſtem der Wiſſenſchaft, I. Theil, die Phänomenologie des Geiſtes. Bamberg und Würzburg 1807.

4) Phänomenologie S. 28.

ſinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit jetzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewußtſeins iſt. Die Ungleichheit, die im Bewußtſein zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, Statt findet, iſt ihr Unterſchied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weßwegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es eben ſo ſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſein ſcheint, iſt ihr eigenes Thun und ſie zeigt ſich weſentlich Subject zu ſein. Indem ſie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geiſt ſein Daſein ſeinem Weſen gleich gemacht; er iſt ſich Gegenſtand, wie er iſt, und das abſtracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wiſſens und der Wahrheit iſt überwunden. Das abſolute Sein iſt vermittelt; — es iſt ſubſtantieller Inhalt, der eben ſo unmittelbar Eigenthum des Ichs, ſelbſtiſch oder der Begriff iſt. Hiemit beſchließt ſich die Phänomenologie des Geiſtes. Was er in ihr ſich bereitet, iſt das Element des Wiſſens. In dieſem breiten ſich nun die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenſtand als ſich ſelbſt weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegenſatz des Seins und Wiſſens auseinander, ſondern bleiben in der Einfachheit des Wiſſens, ſind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verſchiedenheit iſt nur Verſchiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die ſich in dieſem Elemente zum Ganzen organiſirt, iſt die Logik oder ſpeculative Philoſophie"[1]).

Damit kommen wir zu jenen Beſtimmungen, welche Hegel über die Phänomenologie des Geiſtes in der Logik gegeben hat.

1) A. a. O. S. 28. 29.

Hier aber heißt es: „Dieſe geiſtige Bewegung, die ſich in ihrer Einfachheit ihre Beſtimmtheit, und in dieſer ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt gibt, die ſomit die immanente Entwicklung des Begriffes iſt, iſt die abſolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhaltes ſelbſt. — Auf dieſem ſich ſelbſt conſtruirenden Wege allein, behaupte ich, iſt die Philoſophie fähig, objective, demonſtrirte Wiſſenſchaft zu ſein. — In dieſer Weiſe habe ich das Bewußtſein in der Phänomenologie des Geiſtes darzuſtellen verſucht. Das Bewußtſein iſt der Geiſt als concretes und zwar in der Aeuſſerlichkeit befangenes Wiſſen; aber die Fortbewegung dieſes Gegenſtandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewußtſein, als der erſcheinende Geiſt, welcher ſich auf ſeinem Wege von ſeiner Unmittelbarkeit und äuſſerlichen Concretion befreit, wird zum reinen Wiſſen, das ſich jene reinen Weſenheiten ſelbſt, wie ſie an und für ſich ſind, zum Gegenſtande gibt. Sie ſind die reinen Gedanken, der ſein Weſen denkende Geiſt. Ihre Selbſtbewegung iſt ihr geiſtiges Leben, und iſt das, wodurch ſich die Wiſſenſchaft conſtituirt, und deſſen Darſtellung ſie iſt. Es iſt hiemit die Beziehung der Wiſſenſchaft, die ich Phänomenologie des Geiſtes nenne, zur Logik angegeben[1]).

Ganz auf dieſelbe Weiſe ſpricht ſich Hegel über die Phänomenologie an andern Orten der Logik aus, als: „In der Phänomenologie des Geiſtes habe ich das Bewußtſein in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen dargeſtellt. Dieſer Weg geht durch alle Formen des Verhältniſſes des Bewußtſeins zum Objecte durch, und hat den Begriff der Wiſſenſchaft zu ſeinem Reſultat... Der Begriff der reinen Wiſſenſchaft und ſeine Deduction wird in gegenwärtiger Abhandlung (über den allgemeinen Begriff der Logik) alſo in ſo fern vorausgeſetzt, als die Phänomenologie des Geiſtes nichts

1) Objective Logik. I. Abthlg. S. 7. 8.

anderes als die Deduction deſſelben iſt. Das abſolute Wiſſen iſt die Wahrheit aller Weiſen des Bewußtſeins, weil, wie jener Gang deſſelben es hervorbrachte, nur in dem abſoluten Wiſſen, die Trennung des Gegenſtandes von der Gewißheit ſeiner ſelbſt vollkommen ſich aufgelöst hat, und die Wahrheit, dieſer Gewißheit, ſo wie dieſe Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden iſt" [1]).

Nunmehr wird klar ſein, was die Phänomenologie des Geiſtes im Sinn Hegels ſein und leiſten ſoll. Sie hat die Beſtimmung, die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins zu ſein. In welcher Bedeutung wird aber die Erfahrung hier genommen? Hegel antwortet: „Dieſe dialektiſche Bewegung, welche das Bewußtſein an ihm ſelbſt, ſowohl an ſeinem Wiſſen, als an ſeinem Gegenſtande ausübt, inſofern ihm der nun wahre Gegenſtand daraus entſpringt, iſt eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird" [2]). Das dialektiſch ſich Entwickelnde iſt daher das Bewußtſein. Das Bewußtſein aber iſt nur als Wiſſen von einem Andern. Das Ganze hat darum zwei Seiten: Der Gegenſtand des Bewußtſeins iſt die reelle, das ihn wiſſende Bewußtſein aber die ideelle Seite des Werkes. Beide gehören jedoch ſchlechthin zuſammen. Ohne ein Object gibt es kein Bewußtſein, ohne Bewußtſein jedoch aber auch kein Object. Denn jenes wäre nur für ſich, nicht für Anderes. Das Fortſchreiten des Geiſtes geſchieht daher im Unterſchiede dieſer Identität, wobei das Bewußtſein in der Entwicklung des Erkennens nur ſich ſelbſt überall erfährt. Es iſt daher dieſe Wiſſenſchaft der Weg des natürlichen Bewußtſeins, das in Allem und durch Alles hindurch zum wahren Wiſſen dringt; der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Geſtaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgeſteckter Stationen, durchwandert, daß ſie ſich zum Geiſte läutere, indem ſie durch die vollſtändige Erfahrung ihrer ſelbſt zur Kenntniß desjenigen gelangt, was ſie an ſich ſelbſt iſt [3]). Ein Weſentliches, und

1) Object. Log. I. Abthlg. S. 34. 35. Vgl. S. 41. 61.

2) Phänomenologie S. 70.

3) Phänomenologie S. 63.

für die ganze Unterſuchung Feſtzuhaltendes iſt, daß die beiden Momente, Begriff und Gegenſtand, Füreinanderes- und Anſichſelbſtſein, in das Wiſſen ſelbſt fallen[1]). Der Weg, den das Bewußtſein in ſeiner Entfaltung einſchlägt, iſt ein Weg der Nothwendigkeit, und durch eben dieſe Nothwendigkeit iſt der Weg zur Wiſſenſchaft ſelbſt Wiſſenſchaft[2]). „Die Erfahrung, welche das Bewußtſein über ſich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in ſich begreifen, als das ganze Syſtem deſſelben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geiſtes, ſo daß die Momente derſelben in dieſer eigentlichen Beſtimmtheit ſich darſtellen, nicht abſtracte, reine Momente zu ſein, ſondern ſo, wie ſie für das Bewußtſein ſind, oder wie dieſes ſelbſt in ſeiner Beziehung auf ſie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Geſtalten des Bewußtſeins ſind. Indem es zu ſeiner wahren Exiſtenz ſich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es ſeinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes iſt, behaftet zu ſein, oder wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird, ſeine Darſtellung hiemit mit eben dieſem Punkte der eigentlichen Wiſſenſchaft des Geiſtes zuſammenfällt, und endlich, indem es ſelbſt dieß ſein Weſen erfaßt, wird es die Natur des abſoluten Wiſſens ſelbſt bezeichnen“[3]).

Schon oben haben wir den Gang im Allgemeinen angegeben, den die Phänomenologie in ihren Hauptmomenten ſtufenweiſe nimmt. Es iſt A das Bewußtſein, womit der Anfang gemacht wird; dieſes ſteigert ſich hinauf B zum Selbſtbewußtſein, das Selbſtbewußtſein aber C zur Vernunft. Die Vernunft ſelbſt aber ſtellt ſich in ihrer Entwicklung dar, wie ſie zunächſt AA Vernunft, ſodann wie ſie BB Geiſt, ferner wie ſie CC Religion, und endlich wie ſie DD abſolutes Wiſſen iſt.

Die Lehre vom Bewußtſein handelt 1) über die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Mei-

---

1) A. a. O. S. 68.
2) A. a. O. S. 72.
3) Phänomenologie S. 72.

nen [1]). An dem Gange, welchen die Phänomenologie ſogleich im Anfange nimmt, wird unendlich viel gelegen ſein, denn es wird hier zugleich über alles Uebrige entſchieden. Es muß ſich nämlich an dieſem Orte zeigen, von welchem philoſophiſchen Werthe Princip und Methode, und damit die Grundanſchauung und die Grundbehandlung ſind. Hegel aber gibt hier folgende Beſtimmungen.

Das Wiſſen, welches zuerſt oder unmittelbar unſer Gegenſtand iſt, kann kein anderes ſein, als dasjenige, welches ſelbſt unmittelbares Wiſſen, Wiſſen des Unmittelbaren oder Seienden iſt. Der concrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie unmittelbar als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthume erſcheinen, für welchen in Raum und Zeit keine Grenze zu finden iſt. Sie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte; denn ſie hat von dem Gegenſtande noch nichts weggelaſſen, ſondern ihn in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vor ſich. Dieſe Gewißheit aber gibt in der That ſich ſelbſt für die abſtracteſte und ärmſte Wahrheit aus. Sie ſagt von dem, was ſie weiß, nur dieß aus; es iſt; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewußtſein ſeinerſeits iſt in dieſer Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieſer, und der Gegenſtand eben ſo nur als reines Dieſes. Ich, dieſer, bin dieſer Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtſein hiebei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterſchiedener Beſchaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr ſelbſt, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Die Sache iſt; und ſie iſt, nur weil ſie iſt; ſie iſt, dieß iſt dem ſinnlichen Wiſſen das Weſentliche, und dieſes reine Sein oder dieſe einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Eben ſo iſt die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtſein iſt Ich, weiter nichts, ein reiner Dieſer; der Einzelne weiß reines Dieſes, oder das Einzelne. Weder

---

1) Phänomenologie S. 73 — 84.

Ich noch Dieſes iſt unmittelbar in der ſinnlichen Gewißheit, ſondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache; und dieſe iſt eben ſo in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich [1]).

Um ſofort zu zeigen, daß die ſinnliche Gewißheit ſich ſelbſt negire, ſich als Wahrheit von ſelbſt aufhebe, daß nicht das in die Sinne fallende einzelne, beſtimmte Weſen wahrhaft reelles Sein habe, ſondern nur das Allgemeine, ja daß im Grunde dieſes letztere, das Allgemeine, ſelbſt da gemeint werde, wo man von dem erſtern, dem Beſondern ſpreche, läßt ſich Hegel in nachſtehenden Beweis ein: „Was iſt das Dieſes? Nehmen wir es in der gedoppelten Geſtalt ſeines Seins, als das Jetzt, und als das Hier, ſo wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine ſo verſtändliche Form erhalten, als es ſelbſt iſt. Auf die Frage: was iſt das Jetzt? antworten wir alſo zum Beiſpiel: das Jetzt iſt die Nacht. Um die Wahrheit dieſer ſinnlichen Gewißheit zu prüfen, iſt ein einfacher Verſuch hinreichend. Wir ſchreiben dieſe Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufſchreiben nicht verlieren; eben ſo wenig dadurch, daß wir ſie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, dieſen Mittag, die aufgeſchriebene Wahrheit wieder an, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ſie ſchal geworden iſt. Das Jetzt, welches Nacht iſt, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes, es erweist ſich aber vielmehr als ein Nichtſeiendes. Das Jetzt ſelbſt erhält ſich wohl, aber als ein ſolches, das nicht Nacht iſt; eben ſo erhält es ſich gegen den Tag, der es Jetzt iſt, als ein ſolches, das auch nicht Tag iſt, oder als ein Negatives überhaupt. Dieſes ſich erhaltende Jetzt iſt daher nicht ein unmittelbares, ſondern ein Vermitteltes; denn es iſt als ein bleibendes und ſich erhaltendes dadurch beſtimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht iſt. Dabei iſt es eben noch ſo einfach als zuvor, Jetzt, und in dieſer Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herſpielt; ſo wenig die Nacht und der Tag

---

1) Phänomenologie S. 73. 74.

ſein Sein iſt, eben ſo wohl iſt es auch Tag und Nacht; es iſt durch dieß ſein Andersſein gar nicht afficirt. Ein ſolches Einfaches, das durch Negation iſt weder Dieſes noch Jenes, ein Nichtdieſes, und eben ſo gleichgültig, auch Dieſes wie Jenes zu ſein, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine iſt alſo in der That das Wahre der ſinnlichen Gewißheit. Als ein Allgemeines ſprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir ſagen iſt: Dieſes, d. h. das allgemeine Dieſes, oder: es iſt, d. h. das Sein überhaupt. Wir ſtellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieſes, oder das Sein überhaupt vor, aber wir ſprechen das Allgemeine aus, oder wir ſprechen ſchlechthin nicht, wie wir es in dieſer ſinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber iſt, wie wir ſehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur dieſes Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Sein, das wir meinen, je ſagen können. Es wird derſelbe Fall ſein mit der andern Form des Dieſes, mit dem Hier. Das Hier iſt z. B. der Baum. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden, und hat ſich in die entgegengeſetzte verkehrt. Das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht, ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes, u. ſ. f., und gleichgültig Haus, Baum zu ſein. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit. Dieſer ſinnlichen Gewißheit, indem ſie an ihr ſelbſt das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenſtandes erweiſt, bleibt alſo das reine Sein als ihr Weſen, aber nicht als Unmittelbares, ſondern als ein ſolches, dem die Negation und Vermittlung weſentlich iſt; hiemit nicht als das, was wir unter dem Sein meinen, ſondern das Sein mit der Beſtimmung, daß es die Abſtraction oder das rein Allgemeine iſt, und unſere Meinung, für welche das Wahre der ſinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine iſt, bleibt allein dieſem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig. Vergleichen wir

das Verhältniß, in welchem das Wiſſen und der Gegenſtand zuerſt auftrat, mit dem Verhältniſſe derſelben, wie ſie in dieſem Reſultate zu ſtehen kommen, ſo hat es ſich umgekehrt. Der Gegenſtand, der das Weſentliche ſein ſollte, iſt nun das Unweſentliche der ſinnlichen Gewißheit: denn das Allgemeine, zu dem er geworden iſt, iſt nicht mehr ein ſolches, wie es für ſie weſentlich ſein ſollte, ſondern ſie iſt jetzt in dem Entgegengeſetzten, nämlich in dem Wiſſen, das vorher das Unweſentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit iſt in dem Gegenſtande, als meinem Gegenſtande, oder im Meinen, er iſt, weil Ich von ihm weiß. Die ſinnliche Gewißheit iſt alſo zwar aus dem Gegenſtande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, ſondern nur in das Ich zurückgedrängt; es iſt zu ſehen, was uns die Erfahrung über dieſe ihre Realität zeigt. Die Kraft ihrer Wahrheit liegt alſo nur im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und ſo fort; das Verſchwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich ſie feſthalte. Das Jetzt iſt Tag, weil Ich ihn ſehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die ſinnliche Gewißheit erfährt aber in dieſem Verhältniſſe dieſelbe Dialektik an ihr, als in der vorigen. Ich, Dieſer, ſehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich ſieht aber das Haus, und behauptet, das Hier ſei nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieſelbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Verſicherung beider über ihr Wiſſen; die eine verſchwindet aber in der andern. Was darin nicht verſchwindet, iſt Ich, als Allgemeines, deſſen Sehen weder ein Sehen des Baumes noch dieſes Hauſes, ſondern ein einfaches Sehen iſt, das durch die Negation dieſes Hauſes und ſo fort vermittelt, darin eben ſo einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher ſpielt, gegen das Haus, den Baum iſt. Ich iſt nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieſes überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber ſo wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, ſagen kann, ſo wenig bei Ich. Indem ich ſage, dieſes Hier, Jetzt, oder ein Einzelnes, ſage ich alle Dieſe, alle Hier, Jetzt, Einzelne; eben ſo, indem ich

ſage, Ich, dieſer einzelne Ich, ſage ich überhaupt, alle Ich, jeder iſt das, was ich ſage: Ich, dieſer einzelne Ich. Wenn der Wiſſenſchaft dieſe Forderung als ihr Probierſtein, auf dem ſie ſchlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein ſogenanntes dieſes Ding, oder einen dieſen Menſchen zu deduciren, conſtruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, ſo iſt billig, daß die Forderung ſage, welches dieſes Ding oder welchen dieſen Ich ſie meine; aber dieß zu ſagen iſt unmöglich. Die ſinnliche Gewißheit erfährt alſo, daß ihr Weſen weder in dem Gegenſtande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern iſt; denn an Beiden iſt das, was Ich meine, vielmehr ein Unweſentliches, und der Gegenſtand und Ich ſind allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht beſtehen bleibt, oder iſt. Wir kommen hiedurch dahin, das Ganze der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt als ihr Weſen zu ſetzen, nicht mehr nur ein Moment derſelben, wie in den beiden Fällen geſchehen iſt, worin zuerſt der dem Ich entgegengeſetzte Gegenſtand, dann Ich ihre Realität ſein ſollte. Es iſt alſo nur die ganze ſinnliche Gewißheit ſelbſt, welche an ihr als Unmittelbarkeit feſthält, und hiedurch alle Entgegenſetzung, die im vorherigen ſtattfand, aus ſich ausſchließt. Dieſe reine Unmittelbarkeit geht alſo das Andersſein des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum iſt, das Andersſein des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht iſt, übergeht, oder in ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenſtand iſt, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält ſich als ſich ſelbſt gleich bleibende Beziehung, die zwiſchen dem Ich und dem Gegenſtande keinen Unterſchied der Weſentlichkeit und Unweſentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterſchied eindringen kann. Ich dieſer behaupte alſo das Hier als Baum, und wende mich nicht um, ſo daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum ſieht, oder daß Ich ſelbſt ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, ſondern Ich bin reines Anſchauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt iſt Tag, oder auch dabei, das Hier iſt Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt ſelbſt mit

einander, ſondern ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung feſt: das Jetzt iſt Tag. Da hiemit dieſe Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir ſie auf ein Jetzt, das Nacht iſt, oder auf einen Ich, dem es Nacht iſt, aufmerkſam machen, ſo treten wir zu ihr hinzu, und laſſen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müſſen wir es uns laſſen, denn die Wahrheit dieſer unmittelbaren Beziehung iſt die Wahrheit dieſes Ich, der ſich auf ein Jetzt oder ein Hier einſchränkt. Würden wir nachher dieſe Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon ſtehen, ſo hätte ſie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr weſentlich iſt. Wir müſſen daher in denſelben Punkt der Zeit oder des Raumes eintreten, d. h. uns zu demſelben dieſem Ich, welches das gewißwiſſende iſt, machen laſſen. Sehen wir alſo, wie das Unmittelbare beſchaffen iſt, das uns aufgezeigt wird. Es wird das Jetzt gezeigt; dieſes Jetzt. Jetzt; es hat ſchon aufgehört zu ſein, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das iſt, iſt ein anderes, als das gezeigte, und wir ſehen, daß das Jetzt eben dieſes iſt, indem es iſt, ſchon nicht mehr zu ſein. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, iſt ein geweſenes; und dieß iſt ſeine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es iſt alſo doch dieß wahr, daß es geweſen iſt. Aber was geweſen iſt, iſt in der That, kein Weſen; es iſt nicht, und um das Sein war es zu thun. Wir ſehen alſo in dieſem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derſelben: 1) Ich zeige das Jetzt auf, es iſt als das wahre behauptet; ich zeige es aber als Geweſenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erſte Wahrheit auf, und 2) Jetzt behaupte ich als die zweite Wahrheit, daß es geweſen, aufgehoben iſt. 3) Aber das Geweſene iſt nicht; Ich hebe das Geweſen- oder Aufgehobenſein, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre ſo zur erſten Behauptung zurück: daß Jetzt iſt. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt iſt alſo ſo beſchaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches iſt, ſondern eine Bewegung, welche verſchiedene Momente an ihr hat; es wird Dieſes geſetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes geſetzt, oder das Dieſes wird aufgehoben; und dieſes Andersſein oder Aufheben des Erſten

wird ſelbſt wieder aufgehoben, und ſo zu dem Erſten zurückgekehrt. Aber dieſes in ſich reflectirte Erſte iſt nicht ganz genau daſſelbe, was es zuerſt, nämlich ein Unmittelbares war; ſondern es iſt eben ein Inſichreflectirtes oder Einfaches, welches im Andersſein bleibt, was es iſt; ein Jetzt, welches abſolut viele Jetzt iſt; und dieß iſt das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in ſich hat, Stunden; ein ſolches Jetzt, eine Stunde, iſt eben ſo viel Minuten, und dieſes Jetzt gleichfalls viele Jetzt und ſo fort. Das Aufzeigen iſt alſo ſelbſt die Bewegung, welche es ausſpricht, was das Jetzt in Wahrheit iſt, nämlich ein Reſultat, oder eine Vielheit von Jetzt zuſammenfaßt; und das Aufzeigen iſt das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines iſt. Das aufgezeigte Hier, das ich feſthalte, iſt eben ſo ein dieſes Hier, das in der That nicht dieſes Hier, ſondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links iſt. Das Oben iſt ſelbſt eben ſo dieſes vielfache Andersſein in Oben, Unten und ſo fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden ſollte, verſchwindet in andere Hier, aber dieſe verſchwinden eben ſo; das aufgezeigte, feſtgehaltene und bleibende iſt ein negatives Dieſes, das nur ſo iſt, indem die Hier, wie ſie ſollen, genommen werden, aber darin ſich aufheben; es iſt eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er iſt aber nicht, ſondern, indem er als ſeiend aufgezeigt wird, zeigt ſich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wiſſen, ſondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu ſein, welches, wie der Tag eine einfache Vielheit der Jetzt, ſo eine einfache Vielheit der Hier iſt. Es erhellt, daß die Dialektik der ſinnlichen Gewißheit nichts Anderes, als die einfache Geſchichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die ſinnliche Gewißheit ſelbſt nichts anderes als nur dieſe Geſchichte iſt.... Wird von etwas weiter nichts geſagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äuſſerer Gegenſtand iſt, ſo iſt es nur als das Allerallgemeinſte, und damit iſt vielmehr ſeine Gleichheit mit Allem, als die Unterſchiedenheit ausgeſprochen. Setze ich ein einzelnes Ding, ſo ſetze ich es vielmehr eben ſo als ganz Allge-

meines, denn Alle ſind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieſes Ding iſt alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieſes Stück Papier, ſo iſt alles und jedes Papier, ein dieſes Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine geſetzt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und ſie gar nicht zum Worte kommen zu laſſen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, ſo mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit in der That iſt; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm ſelbſt ein einfaches Zuſammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines iſt, ich nehme es ſo auf, wie es in Wahrheit iſt, und ſtatt ein Unmittelbares zu wiſſen, nehme ich wahr[1]).

Mit dieſen Beſtimmungen hat Hegel eine ſo charakteriſtiſche Probe ſeines Princips und ſeiner dialektiſchen Methode gegeben, damit aber auch einen ſo tiefen Einblick in ſein ganzes Syſtem gewährt, daß wir nicht umhin können, das Ganze in ſeiner Eigenthümlichkeit ſo ſcharf wie möglich in's Auge zu faſſen.

Um was es ſich handelt, iſt das in Zeit und Raum erſcheinende beſtimmte, concrete, inhalts- und beziehungsreiche Sein, das Sein in ſeiner Beſonderheit und Einzelheit. Dieſes Sein iſt zunächſt das in die Sinne fallende Sein, und die Gewißheit, die wir darüber haben, eine ſinnliche Gewißheit. Welche Stellung nimmt nun Hegel dieſem concreten Sein gegenüber ein, welchen Weg geht er, um es in ſeinem wirklichen Weſen zu erkennen? — Die Antwort iſt kurz: Hegel, von der falſchen Vorausſetzung geleitet, daß nur das Allgemeine wahre Wirklichkeit habe, ſtrebt überhaupt nicht, das concrete Sein als ſolches zu erkennen, ſondern alle ſeine Bemühung geht nur dahin, das concrete Sein dadurch aufzulöſen, daß er es in's leere Allgemeine verflüchtiget. Der ganze Erkenntnißproceß nimmt daher ſchon von Vorne herein keine Richtung dahin, das concrete Sein

---

1) Phänomenologie S. 75—81. 83. 84.

in der Beſtimmtheit ſeines wirklichen wahren und lebendigen Weſens zu erkennen, ſondern alle Thätigkeit wird dahin gerichtet, und alle wiſſenſchaftliche Ehre darin geſucht, die Beſtimmtheit des concreten Seins dadurch zu nichte zu machen, daß ſie in ein Allgemeines oder in die Allgemeinheit aufgehoben, darin aber zum Verſchwinden gebracht wird. Dieß geſchieht nun auf folgende Weiſe.

1) Das concrete Sein wird in ſeiner individuellen Beſtimmtheit als ein Dieſes aufgefaßt. Während wir Dieſes ausſprechen, haben wir einen in die Sinne fallenden Gegenſtand vor uns, den wir, gleichſam mit Fingern auf ihn zeigend, meinen, oder den wir im Unterſchiede von andern eben ſo wirklichen Gegenſtänden bezeichnen. Wenn die wahre Philoſophie auf das Erkennen der wirklichen, und in der Wirklichkeit beſtimmten Dinge ausgeht, und ſucht, das Beſtimmte eben in ſeiner Beſtimmtheit, das Concrete in ſeiner Concretheit kennen zu lernen; ſo theilt Hegel dieſes Intereſſe an der concreten Welt nicht, ſondern er ſtrebt alsbald, ein Wort oder eine Formel ausfindig zu machen, womit er wie durch Zauber eine große Verwandlung vornimmt, die Verwandlung des Beſondern in's Allgemeine, des Concreten in's Abſtracte, des Inhaltsvollen in's Inhaltsleere. — Dieſes Wort oder dieſe Formel iſt ihm nun das Fürwort: Dieſes. Jeder, der es ausſpricht, deutet damit auf ein Concretes hin, und nie hat es die denkende Menſchheit anders genommen. Dem ſoll aber von nun an nicht mehr ſo ſein, denn Dieſes ſoll von jetzt an das Allgemeine bezeichen, und daher ein allgemeines Dieſes ſein. Wie wird dieß aber bewerkſtelligt? — Auf die leichteſte Art von der Welt, wie wir gehört haben. Dieſes, heißt es, wird von jedem concreten Gegenſtande gebraucht: ſo ſagen wir, dieſer Baum, dieſes Haus, dieſes Thier, dieſer Menſch u. ſ. f. u. ſ. f.; indem wir aber das Eine ſagen, ſagen wir das Andere nicht mehr; wenn wir uns von dieſem Baume hinweg zu dieſem Hauſe wenden, hat der Baum aufgehört, unter Dieſem anders als ein bereits Aufgehobenes begriffen zu werden, denn der Inhalt von Dieſem iſt nun ein Anderes, nämlich das Haus. Aber wie der Baum, ſchwindet bald auch das Haus, denn an ſeine Stelle tritt ein Thier,

dieſes Thier. Jedoch auch das beſtimmte Thier hat das Schickſal der Vorhergehenden, denn Dieſes bezieht ſich nunmehr auf den Menſchen; wir ſagen jetzt: Dieſer Menſch. Und ſo wechſelt und verändert ſich ſtets der ſinnliche Inhalt, indeß das Dieſes ſich eben ſo erhält, wie Alles unter es ſtets begriffen wird. Das beſtimmte, concrete Sein, dieſer Baum, dieſes Thier u. ſ. w. iſt daher das Verſchwindende, Dieſes aber als das Allgemeine, d. h. das allgemeine Dieſes, in welchem alle und jede Beſonderheit mit ihrem Inhalte verſchwindet, iſt, und zwar eben als das Allgemeine Sein auch das einzig wahre Sein. Wenn ich daher ſage: dieſer Baum; ſo iſt nicht der Baum das Wahre, ſondern das Dieſes. Die ganze Anſtrengung Hegels beſteht daher darin, das Dieſes zu einer leeren Kategorie zu machen, und unter ſie alles beſtimmte Sein zu dem Zwecke zu bringen, um es in ihr aufzuheben. Das Dieſes tritt beſonders in zwei Formen hervor, in der Form des Jetzt und in der Form des Hier.

2) Das Jetzt iſt das Dieſes in der Zeit. Von ihm gilt daher in Abſicht auf die Zeit, was von jenem im Allgemeinen gilt. Alles erſcheinende concrete Sein iſt ein Sein in der Zeit, in der es ſich bewegt, und in und mit der Bewegung entwickelt. In und mit dieſer Bewegung und Entwicklung folgen die entſprechenden Zuſtände auf einander. Jeder Zuſtand hat ein Jetzt, oder für einen jeden Zuſtand gibt es ein Jetzt. Der Zuſtand aber, für welchen in der Gegenwart das Jetzt iſt, geht vorüber, ſchwindet dahin, wird zum Vergangenen, und es tritt ein anderer Zuſtand ein, für welchen nun das Jetzt iſt. Mit dem Zuſtande ſchwindet aber zugleich und nothwendig auch der Gegenſtand, der eben eine Zuſtändlichkeit hat. Was iſt das Jetzt? Das Jetzt iſt die Nacht. Bald aber kehrt die Frage wieder: Was iſt das Jetzt? Und die Antwort iſt: Das Jetzt iſt der Tag. Iſt das Jetzt der Tag, ſo iſt die Nacht geſchwunden und durch den Tag widerlegt; iſt aber das Jetzt die Nacht, ſo iſt der Tag verſchwunden und durch die Nacht widerlegt; Nacht und Tag ſind daher gleichſehr verſchwindende und ſich aufhebende Momente, und nur das Jetzt erhält ſich, nur das Jetzt iſt das Bleibende. Das Jetzt, welches abſolut

viele Jetzt iſt, iſt das wahrhafte Jetzt. Das Jetzt, welches ſich erhält, iſt darum weder Nacht noch Tag, ſondern es iſt das Allgemeine, in welchem Tag und Nacht ſich gegenſeitig aufheben. Tag und Nacht ſind daher auch als das an ſich *Nichtſeiende* anzuſehen, während das wahrhaft Seiende das Allgemeine iſt. Was ſomit an der ſinnlichen Gewißheit das Wahre ſelbſt iſt, iſt nur das Allgemeine, das ſich erhaltende, über alles beſtimmte Sein hinausgreifende und ſieghaft über ihm ſtehende Jetzt. Das Allgemeine an ſich aber iſt das *Negative*, das ſchlechthin *Einfache* und in der Einfachheit gegen alles beſtimmte Sein Gleichgültige: es verhält ſich zur Nacht wie zum Tag, zum Tag wie zur Nacht, zur erſten Stunde wie zur zweiten Stunde, zu dieſem Monat wie zu jenem Monat, es verhält ſich nämlich abſolut gleichgültig. Was iſt aber, fragen wir nunmehr, das *Jetzt*? die Antwort iſt: eine *reine Kategorie*.

3) Das *Dieſes* in der *Form* des *Raumes* iſt das *Hier*. Die von Hegel hiebei vorgenommene Procedur iſt nur dieſelbe wieder, wie bei Jetzt. Das beſtimmte Sein iſt ein räumliches, ein örtliches. Auf es hinweiſend, ſprechen wir ein *Hier* aus: *Hier iſt ein Baum*, *hier iſt ein Haus*. Aber eben indem hier bald ein Baum, bald ein Haus iſt, iſt Baum und Haus eben ſo ein Wechſelndes als ein Schwindendes. Nur das *Hier* ſelbſt verſchwindet nicht, es iſt, wie das Jetzt, das Bleibende. Es iſt aber das Bleibende, das ſich überall und in Allem Erhaltende deßwegen, weil es das *Allgemeine*, das *Einfache*, als dieſes aber das *wahrhaft Seiende*, das *Weſentliche* iſt. Dieſes ſelbſt iſt aber wiederum das *Negative*, das *reine Sein*, das *Abſtracte*. Das *Hier* iſt alſo, wie das Dieſes und das Jetzt, eine *reine Kategorie*.

4) Hiebei bleibt aber die Dialektik nicht ſtehen. Hat ſich der Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit oder des bloßen Meinens als ein Unweſentliches und Unwahres erwieſen, weil nur das Allgemeine wahrhaft iſt; ſo fragt es ſich jetzt, wo das Allgemeine ſelbſt ſei, in welches der beſondere Gegenſtand übergegangen iſt. Die Antwort iſt: *Das Allgemeine iſt im Wiſſen*, welches Wiſſen das Entgegengeſetzte des ſinnlichen

Gegenſtandes iſt. Wer aber iſt das um den Gegenſtand Wiſſende? Antwort: Es iſt das Ich. Der Gegenſtand iſt, weil Ich von ihm weiß. So iſt er mein Gegenſtand, Ich weiß ihn, und er wäre ſelbſt nicht, wenn Ich ihn nicht wüßte. Die Kraft der Wahrheit liegt daher jetzt im Ich. Das einzelne Dieſes, Jetzt und Hier, ſie ſind alle drei feſtgehalten nur im Ich. Das Jetzt iſt Tag, weil ich ihn ſehe; das Hier ein Baum, weil ich ihn ſchaue. Ohne Ich gäbe es folglich keinen Baum, kein Haus, und eben ſo wenig ein Dieſes, ein Jetzt und ein Hier.

5) Allein auch dabei hat es noch nicht ſein Bewenden. Denn während mein eigenes Ich dieſen Baum ſieht, ſieht ein anderes Ich ein Haus. Wenn mir folglich das Hier ein Baum iſt, ſo iſt dem andern das Hier ein Nichtbaum. Indem aber das andere Ich eben ſo viel Berechtigung hat, wie mein eigenes Ich, hebt ſich Ich am Ich auf, mein Ich am andern Ich, das andere Ich an meinem Ich. Dadurch aber entſteht nicht Nichts, ſondern das Ich als Allgemeines, das Allgemeine Ich. Und dieſes allgemeine Ich iſt dasjenige Ich, welches nicht verſchwindet, ſondern bleibt. Das Sehen dieſes allgemeinen Ich's iſt weder ein Sehen des Baumes noch ein Sehen des Hauſes, ſondern ein einfaches Sehen, ein reines Schauen, welches ſich durch die Negation des Baumes und des Hauſes vermittelt, ein Sehen folglich, welches gegen Baum und Haus auf dieſelbe Weiſe gleichgültig iſt.

6) Das Ich, welches alſo geſtellt iſt, zeigt den Gegenſtand, das Dieſes, das Jetzt und das Hier. Aber eben dieſes Zeigen oder Aufzeigen iſt eine Bewegung, welche mit ihrem beſtimmten Verlaufe verſchiedene Momente, durch Alles hindurch aber ein bleibendes Reſultat hat. Das Aufzeigen ſelbſt aber iſt an ſich das Erfahren, daß Jetzt und Hier ein Allgemeines iſt. So wird klar, daß die Dialektik der ſinnlichen Gewißheit nichts Anderes als die einfache Geſchichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die ſinnliche Gewißheit ſelbſt nichts Anderes als nur dieſe Geſchichte iſt.

7) Damit glaubt Hegel nicht nur das Geheimniß der Eleu-

ſiniſchen Myſterien, ſondern auch jenes Geheimniß gelöst zu haben, welches die Natur tagtäglich feire, welches beiderſeitige Geheimniß in der erkannten inneren Nichtigkeit des beſtimmten Seins beſteht. Nur wer auf dem Standpunkt der ſinnlichen Gewißheit und des bloßen Meinens ſich befindet, kann an das „Daſein äuſſerer Gegenſtände, welche noch genauer, als wirkliche, abſolut einzelne, ganz perſönliche individuelle Dinge und Weſen" vorgeſtellt werden, glauben, nur hier kann der Wahn ſich erzeugen, „dieſes Daſein habe abſolute Gewißheit und Wahrheit" [1]). Das „wirkliche, einzelne, individuelle, perſönliche Sein" iſt alſo in Wahrheit nicht, ſondern was allein wahrhaft iſt, iſt einzig nur das Allgemeine. Wenn daher Hegel an einem andern Orte ſagt: „Ich habe in der Phänomenologie des Geiſtes ein Beiſpiel von dieſer (abſoluten) Methode, an einem concreten Gegenſtande, an dem Bewußtſein aufgeſtellt; es ſind hier Geſtalten des Bewußtſeins, deren jede in ihrer Realiſirung ſich zugleich ſelbſt auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Reſultate hat" [2]) —; ſo leiſtet in der That die Phänomenologie ſchon von Vorne herein das Geſagte auf eine Weiſe, die ſchwerlich überboten werden kann.

8) Als eine Merkwürdigkeit iſt es noch zu betrachten, daß Hegel glaubt, die menſchliche Sprache gebe ſeinen Vorſtellungen über die Nichtigkeit des Individuellen und die alleinige Wahrheit des Allgemeinen Vorſchub. Die hier einſchlägige Stelle lautet: „Die Sprache aber iſt, wie wir ſehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur dieſes Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Sein, das wir meinen, je ſagen können" [3]).

1) Phänomenologie S. 83.

2) Logik. I. S. 41.

3) Phänomenologie S. 76. vgl. Logik I. S. 11. ff. wo die Bemerkung gemacht iſt: „In Alles, was ihm (dem Menſchen) zu einem Innerlichen, zur Vorſtellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat ſich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht, und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermiſchter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie."

Wie ſehr aber hier Hegel mit dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſein ſich in Widerſpruch ſetze, erhellet von ſelber. Denn nie meint der Menſch ein Allgemeines vor ſich zu haben, wenn er auf einen beſonderen Gegenſtand hinweist, und das Fürwort: Dieſes ausſpricht. Ohne alle Berechtigung von Seite der Menſchheit und ihrer Wiſſenſchaft hat daher Hegel aus dem Dieſem eine Kategorie gemacht. Dieſes bezeichnet ſtets und immer, wo es vorkommt, ein concretes Sein, und will man es zu einem Allgemeinen dadurch erheben, daß es ſich an den beſonderen Gegenſtänden ſtets wiederholt; ſo müſſen wir nur im Intereſſe der Wahrheit ſelbſt behaupten, daß dieſe Wiederholung keine Allgemeinheit gebe; ein tauſendmal wiederholtes Dieſes hat nur tauſend unterſchiedene, concrete Weſen bezeichnet.

Was hat nun Hegel bewieſen? Er hat in der That nicht das Geringſte bewieſen, er hat nur behauptet, und das behauptet, was ſich in Wahrheit nicht behaupten läßt. Das Einzelne, Concrete iſt und bleibt daher unverletzt in ſeinem beſtimmten, individuellen Weſen und die vorgebliche Aufhebung in ein Allgemeines oder das Umſchlagen in ein ſolches erweist ſich als eine reine Fiction. Davon ſcheint Hegel ſelbſt ein beſtimmtes Gefühl gehabt zu haben, denn er macht, nachdem die Behauptung einfach ausgeſprochen iſt, nicht den geringſten Verſuch, die Behauptung ſelbſt zu erweiſen, auf jene Weiſe nämlich, die, wenn es nur möglich wäre, allein zum Ziele hätte führen können. Hegel kehrt ſomit dem concreten Sein, das er aufheben möchte, aber nicht aufheben kann, nach der Behauptung, daß das Wahre von ihm das Allgemeine ſei, alsbald den Rücken zu, läßt es als ein Behauptetes ſtehen; allein die ſinnliche Gewißheit, das concrete Sein, läßt ihn eben ſo und vielmehr noch mit ſeiner Behauptung ſtehen, es iſt und bleibt, durch ihn unbehindert, ein Einzelnes, ohne je ein Allgemeines zu werden. Dieſer Baum bleibt Baum, und geht er unter, ſo lebt er in denen fort, denen er ſelbſt das Daſein gegeben hat: eben ſo jede Pflanze, dieſes Thier u. ſ. w. Die Geſtalten des concreten Daſeins verſchwinden weder in Dieſem, noch im Jetzt, noch im Hier, noch im denkenden Ich; ſie ſind, was ſie ſind, ohne das Ich, und eben ſo werden ſie auch nicht aufgehoben durch das Ich,

das blos das Vermögen hat, über ſie zu denken, ſie dem Schöpfer, der ſie zum Voraus gedacht, nachzudenken, keineswegs aber ſie hinwegzudenken, aus dem Daſein durch's Denken zu vernichten.

Die erſte Probe der Thätigkeit, welche in der Phänomenologie des Geiſtes geübt worden iſt, iſt daher auch ſo unglücklich ausgefallen, daß, falls ſie ſich mit ihrer Methode fortſetzt, die unglücklich erfundene nur unglückverheißend für Alles Fernere und Weitere ſein kann. Dieſes Fortſetzen der alten Thätigkeit findet aber wirklich Statt; die dialektiſche Methode, gleichſam übermüthig durch ihren erſten vermeintlich glücklichen Gang gemacht, entwickelt ihre verhängnißvolle Macht immer weiter und weiter, um Alles, was ſich je als Geſtalt eines concreten Daſeins erfreuen möchte, in den Abgrund der leeren Allgemeinheit hinabzuziehen. Es iſt daher von nun an das unaufhörliche Streben der Phänomenologie, alles Einzelne, Individuelle und Beſtimmte im Daſein und Leben rückwärts in das Allgemeine aufzulöſen, wie die Encyklopädie alles concrete Daſein aus dem reinen Sein als der leeren Allgemeinheit hervorleitet.

Indem wir den weitern Verlauf an dieſem Orte nur anzudeuten, nicht umſtändlich darzuthun vermögen, knüpfen wir an zwei Stellen an, welche in der ſechs Jahre vor der Phänomenologie erſchienenen Abhandlung über die „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie" mitgetheilt ſind, die aber für die Phänomenologie ſelbſt als maßgebend angeſehen werden können. Die erſte Stelle lautet: „Die Gegenſätze, die ſonſt unter der Form von Geiſt und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verſtand, Freiheit und Nothwendigkeit u. ſ. w. und in eingeſchränkteren Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menſchlicher Intereſſen an ſich anhenkten, ſind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegenſätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von abſoluter Subjectivität und abſoluter Objectivität übergegangen. Solche feſtgewordene Gegenſätze aufzuheben, iſt das einzige Intereſſe der Vernunft" [1]). Eine ſolche

1) Hegels Werke I. Bd. S. 173. 174.

Aufhebung wird um ſo leichter vor ſich gehen, je mehr im Anſich-ſeienden die Identität der Gegenſätze ſchon vorweg angenommen wird. Darum heißt es in der andern Stelle: „Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeins und des Bewußtloſen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit geſetzt iſt; — der reellen, indem ſeine Stelle in der objectiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man ſich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, ſo iſt das Ideelle das Erſte, und das Weſen und das Sein nur die ſchematiſirte Intelligenz; ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seins, ſo iſt das Denken nur ein Schema des abſoluten Seins. Im transcendentalen Wiſſen iſt Beides vereinigt, Sein und Intelligenz" [1]). Sollte die in der letzten Stelle vorkommende Beziehung auf das Abſolute nicht klar genug ſein; ſo wird dem Uebel durch einen bald folgenden Ausſpruch abgeholfen, durch den Ausſpruch nämlich, Ding wie Begriff ſei jedes für ſich nur Form des Abſoluten [2]). Aber eben hiemit iſt das Abſolute in die Nothwendigkeit verſetzt, ſelbſt erſt erklärt zu werden. Dieſe Erklärung gibt Hegel dadurch, daß er zwei beſtehende Vorausſetzungen zu vereinigen ſucht. Die erſte Vorausſetzung iſt das Abſolute ſelbſt, das ſchon als vorhanden gedacht wird; die andere iſt das Herausgetretenſein des Bewußtſeins aus der Totalität, die Entzweiung in Sein und Nichtſein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Sofort heißt es: „Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, — das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied Beider, ſo wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz; — das Nichts das Erſte, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen

---

1) A. a. O. S. 195.
2) A. a. O. S. 196.

hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtſein, — als Werden; die Entzweiung in das Abſolute, — als deſſen Erſcheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu ſetzen"[1]).

Wir kehren wiederum zur Phänomenologie des Geiſtes zurück, als welche den Inhalt der obigen Sätze in der ſchon angezeigten rückwärts auflöſenden Weiſe zur Darſtellung bringt. Daß wir aber am gegenwärtigen Orte den Verlauf des Proceſſes nur andeuten, nicht vollſtändig wiedergeben können, iſt ſchon oben bemerkt worden. Was in der Lehre vom Bewußtſein auf die ſinnliche Gewißheit folgt, iſt

2) die Wahrnehmung[2]). Die Wahrnehmung, ſagt Hegel, nimmt das, was ihr das Seiende iſt, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, ſo ſind auch ihre in ihr unmittelbar ſich unterſcheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenſtand ein allgemeiner. Für uns oder an ſich iſt das Allgemeine als Princip das Weſen der Wahrnehmung; und gegen dieſe Abſtraction, die beiden unterſchiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unweſentliche. Aber in der That, weil beide ſelbſt das Allgemeine oder das Weſen ſind, ſind ſie beide weſentlich; indem ſie aber ſich als entgegenſetzte auf einander beziehen, ſo kann in der Beziehung nur das eine das Weſentliche ſein; und der Unterſchied des Weſentlichen und Unweſentlichen muß ſich an ſie vertheilen[3]). Nach dieſer vorläufigen Bemerkung faßt Hegel den Gegenſtand auf, wie er ein Ding von vielen Eigenſchaften iſt. Der Reichthum des ſinnlichen Wiſſens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, denn nur jene hat die Negation, den Unterſchied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Weſen. Das Sein iſt ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittlung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an ſeiner Unmit-

1) A. a. O. S. 177.

2) Phänomenologie des Geiſtes S. 84—99. Vgl. Encyklopädie S. 420. 421.

3) Phänomenologie S. 84. 85.

telbarkeit ausdrückt, iſt es eine unterſchiedene, beſtimmte Eigenſchaft. Damit ſind zugleich viele ſolche Eigenſchaften, eine die negative der andern, geſetzt. Indem ſie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt ſind, beziehen ſich dieſe Beſtimmtheiten, die eigentlich erſt durch eine ferner hinzukommende Beſtimmung Eigenſchaften ſind, auf ſich ſelbſt, ſind gleichgültig gegen einander, jede für ſich, frei von der andern. Die einfache ſich ſelbſt gleiche Allgemeinheit ſelbſt aber iſt wieder von dieſen ihren Beſtimmtheiten unterſchieden und frei; ſie iſt das reine Sichaufſichbeziehen, oder das Medium, worin dieſe Beſtimmtheiten alle ſind, ſich alſo in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne ſich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieſer Allgemeinheit ſind ſie gleichgültig für ſich. — Dieß abſtracte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Weſen genannt werden kann, iſt nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es ſich erwieſen hat, nämlich als ein einfaches Zuſammen von vielen, aber die vielen ſind in ihrer Beſtimmtheit ſelbſt einfache allgemeine. Dieß Salz iſt einfaches Hier, und zugleich vielfach; es iſt weiß, und auch ſcharf, auch kubiſch geſtaltet, auch von beſtimmter Schwere, und ſo weiter. Alle dieſe vielen Eigenſchaften ſind in einem einfachen Hier, worin ſie ſich alſo durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, ſondern jede iſt allenthalben in demſelben, worin die andere iſt; und zugleich, ohne durch verſchiedene Hier geſchieden zu ſein, afficiren ſie ſich in dieſer Durchdringung nicht; das Weiße afficirt oder verändert das Kubiſche nicht, beide nicht das Scharfe, und ſo weiter, ſondern da jede ſelbſt einfaches Sichaufſichbeziehen iſt, läßt ſie die andere ruhig und bezieht ſich nur durch das gleichgültige Auch auf ſie. Dieſes Auch iſt alſo das reine Allgemeine ſelbſt, oder das Medium, die ſie ſo zuſammenfaſſende Dingheit [1]. Wie verhält ſich aber hiebei das Bewußtſein? — Hegel antwortet: Das Verhalten des Bewußtſeins iſt ſo beſchaffen, daß es nicht mehr blos wahrnimmt, ſondern auch ſeiner

1) Phänomenologie S. 86. 87.

Reflexion in ſich bewußt iſt, und dieſe von der einfachen Auffaſſung ſelbſt abtrennt. Ich werde alſo zuerſt des Dinges als Eines gewahr, und habe es in dieſer wahren Beſtimmung feſtzuhalten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widerſprechendes vorkommt, ſo iſt dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verſchiedene Eigenſchaften vor, welche Eigenſchaften des Dinges zu ſein ſcheinen; allein das Ding iſt Eins und von dieſer Verſchiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu ſein, ſind wir uns bewußt, daß ſie in uns fällt. Dieß Ding iſt alſo in der That nur weiß, an unſer Auge gebracht, ſcharf auch, an unſere Zunge, auch kubiſch an unſer Gefühl, und ſo fort. Die gänzliche Verſchiedenheit dieſer Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, ſondern aus uns; ſie fallen uns an unſerem von der Zunge ganz unterſchiedenen Auge und ſo fort, ſo aus einander. Wir ſind ſomit das allgemeine Medium, worin ſolche Momente ſich abſondern und für ſich ſind. Hiedurch alſo, daß wir die Beſtimmtheit allgemeines Medium zu ſein, als unſere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichſelbſtgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu ſein [1]). Allein dennoch ſind auf der andern Seite wiederum die Dinge ſelbſt an und für ſich beſtimmte Dinge, und haben Eigenſchaften, wodurch ſie ſich von andern unterſcheiden. Die Eigenſchaft iſt die eigene Eigenſchaft des Dinges, oder eine Beſtimmtheit an ihm ſelbſt. So iſt das Ding das wahre, es iſt an ſich ſelbſt, und was an ihm iſt, iſt an ihm als ſein eigenes Weſen, nicht um anderer willen. Alſo ſind die beſtimmten Eigenſchaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, ſondern an ihm ſelbſt. Sie ſind aber beſtimmte Eigenſchaften an ihm nur, indem ſie mehrere ſich von einander unterſcheidende ſind; indem ſie aber ſo in der Dingheit ſind, ſind ſie an und für ſich gleichgültig gegen einander. Es iſt alſo in Wahrheit das Ding ſelbſt, welches weiß, und auch kubiſch, auch ſcharf, und ſo fort iſt, oder das Ding iſt das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenſchaften außer einander beſtehen,

---

1) Phänomenologie S. 91.

ohne ſich zu berühren und aufzuheben; und ſo genommen wird es als das Wahre genommen [1]). Das Ding ſelbſt iſt das Beſtehen der vielen und unabhängigen Eigenſchaften. Es wird alſo von dem Dinge geſagt, es iſt weiß, auch kubiſch, und auch ſcharf u. ſ. f. Aber inſofern es weiß iſt, iſt es nicht kubiſch und inſofern es kubiſch und auch weiß iſt, iſt es nicht ſcharf u. ſ. f. Das Ineinsſetzen dieſer Eigenſchaften kommt nur dem Bewußtſein zu, welches ſie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu laſſen hat. Das Ding iſt auf dieſe Weiſe zum wahrhaften Auch erhoben. Aus dem Ganzen aber folgt dieß: Das Ding iſt Eins, in ſich reflectirt; es iſt für ſich; aber es iſt auch für ein Anderes, und zwar iſt es ein Anderes für ſich, als es für Anderes iſt. Das Ding iſt hienach für ſich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verſchiedenes Sein; aber es iſt auch Eins; das Einsſein aber widerſpricht dieſer ſeiner Verſchiedenheit; das Bewußtſein hätte hiernach dieß Ineinsſetzen wieder auf ſich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es wüßte alſo ſogar, daß das Ding, inſofern es für ſich iſt, nicht für Anderes iſt. Allein dem Dinge kommt auch das Einsſein zu, wie das Bewußtſein erfahren hat. Das Ding iſt weſentlich in ſich reflectirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterſchied fällt alſo wohl eben ſo in das Ding, als das Einsſein; aber da beides verſchieden, nicht in daſſelbe, ſondern in verſchiedene Dinge; der Widerſpruch, der an dem gegenſtändlichen Weſen überhaupt iſt, vertheilt ſich an zwei Gegenſtände. Das Ding iſt alſo wohl an und für ſich, ſich ſelbſt gleich, aber dieſe Einheit mit ſich ſelbſt wird durch andere Dinge zerſtört; ſo iſt die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersſein außer ihm, ſo wie außer dem Bewußtſein. Die Beſtimmtheit, welche den weſentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterſcheidet, iſt nun ſo beſtimmt, daß das Ding dadurch im Gegenſatze mit andern iſt, aber ſich darin für ſich erhalten ſoll. Ding aber, oder für ſich ſeiendes Eins iſt es nur, inſofern es nicht in dieſer Beziehung auf andere ſteht; denn in dieſer Beziehung iſt vielmehr der Zuſammenhang mit Anderem geſetzt; und

1) Phänomenologie S. 92.

Zuſammenhang mit Anderem iſt das Aufhören des Fürſichſeins. Durch den abſoluten Charakter gerade und ſeine Entgegenſetzung verhält es ſich zu anderen, und iſt weſentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber iſt die Negation ſeiner Selbſtſtändigkeit, und das Ding geht vielmehr durch ſeine weſentliche Eigenſchaft zu Grunde. Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtſein, daß das Ding eben durch die Beſtimmtheit, welche ſein Weſen und ſein Fürſichſein ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach ſo betrachtet werden. Das Ding iſt geſetzt als Fürſichſein oder als abſolute Negation alles Andersſeins; daher abſolute, nur ſich auf ſich beziehende Negation; aber die ſich auf ſich beziehende Negation iſt Aufheben ſeiner ſelbſt, oder ſein Weſen in einem Andern zu haben[1]).

3) Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt[2]). Das Bewußtſein iſt durch das Wahrnehmen zum Unbedingt-allgemeinen gekommen. Dieß unbedingt Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, iſt noch als Gegenſtand daſſelbe; es hat ſeinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides iſt weſentlich zu unterſcheiden; dem Bewußtſein iſt der Gegenſtand aus dem Verhältniſſe zu einem andern in ſich zurückgegangen, und hiemit an ſich Begriff geworden; aber das Bewußtſein iſt noch nicht für ſich ſelbſt der Begriff, und deßwegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenſtand nicht ſich. Für uns iſt dieſer Gegenſtand durch die Bewegung des Bewußtſeins ſo geworden, daß dieſes in das Werden deſſelben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieſelbe, oder nur Eine iſt. Weil aber das Bewußtſein in dieſer Bewegung nur das gegenſtändliche Weſen, nicht das Bewußtſein als ſolches zu ſeinem Inhalte hatte, ſo iſt für es das Reſultat in gegenſtändlicher Bedeutung zu ſetzen, und das Bewußtſein noch von dem Gewordenen zurücktretend, ſo daß ihm daſſelbe als Gegenſtändliches das Weſen iſt[3]). Weil aber

1) A. a. O. S. 92—96.
2) Phänomenologie S. 100—130.
3) A. a. O. S. 100.

dieß Unbedingt-allgemeine Gegenſtand für das Bewußtſein iſt, ſo tritt an ihm der Unterſchied der Form und des Inhalts hervor, und in der Geſtalt des Inhaltes haben die Momente das Ausſehen, in welchem ſie ſich zuerſt darboten, einerſeits allgemeines Medium vieler beſtehenden Materien und andrerſeits in ſich reflectirtes Eins, worin ihre Selbſtſtändigkeit vertilgt iſt, zu ſein. Jenes iſt die Auflöſung der Selbſtſtändigkeit des Dinges, oder die Paſſivität, die ein Sein für ein Anderes iſt, dieß aber das Fürſichſein. Es iſt zu ſehen, wie dieſe Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Weſen iſt, ſich darſtellen. Es erhellet zunächſt, daß ſie dadurch, daß ſie nur in dieſer ſind, überhaupt nicht mehr auseinanderliegen, ſondern weſentlich an ihnen ſelbſt ſich aufhebende Seiten ſind, und nur das Uebergehen derſelben in einander geſetzt iſt. Das eine Moment erſcheint alſo als das auf die Seite getretene Weſen, als allgemeines Medium oder als das Beſtehen ſelbſtſtändiger Materien. Die *Selbſtſtändigkeit* dieſer Materien aber iſt nichts anderes als dieß Medium; oder dieß *Allgemeine* iſt durchaus die *Vielheit* ſolcher verſchiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine iſt an ihm ſelbſt in ungetrennter Einheit mit dieſer Vielheit, heißt aber, dieſe Materien ſind, jede wo die andere iſt, ſie durchdringen ſich gegenſeitig, — ohne ſich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterſchiedene eben ſo ſelbſtſtändig iſt. Damit iſt zugleich auch ihre reine Poroſität oder ihr Aufgehobenſein geſetzt. Dieß Aufgehobenſein wieder, oder die Reduction dieſer Verſchiedenheit zum *reinen Fürſichſein* iſt nichts Anderes als das Medium ſelbſt und dieß die *Selbſtſtändigkeit* der Unterſchiede. Oder die ſelbſtſtändig geſetzten *gehen* unmittelbar in ihre *Einheit*, und ihre Einheit unmittelbar in die *Entfaltung über*, und dieſe wieder zurück in die *Reduction*. *Dieſe Bewegung* iſt dasjenige, was *Kraft* genannt wird[1]). Damit iſt jedoch nur erſt der *Begriff* der Kraft geſetzt worden, *nicht ihre Realität*. In der That aber iſt die Kraft das Unbedingt-allgemeine, welches, was es *für ein Anderes*, eben ſo an ſich ſelbſt iſt;

1) A. a. O. S. 101. 102.

oder welches den Unterſchied — denn er iſt nichts Anderes, als das Füreinanderesſein, — an ihm ſelbſt hat. Daß alſo die Kraft in ihrer Wahrheit ſei, muß ſie ganz vom Gedanken freigelaſſen und als die Subſtanz dieſer Unterſchiede geſetzt werden, d. h. einmal, ſie als dieſe ganze Kraft weſentlich an und für ſich bleibend, und dann ihre Unterſchiede als ſubſtantiell, oder als für ſich beſtehende Momente. Die Kraft als ſolche, oder als in ſich zurückgedrängte iſt hiemit für ſich als ein ausſchließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes beſtehendes Weſen iſt, und es ſind ſo zwei unterſchiedene ſelbſtſtändige Seiten geſetzt. Aber die Kraft iſt auch das Ganze, oder ſie bleibt, was ſie ihrem Begriffe nach iſt, nämlich dieſe Unterſchiede bleiben reine Formen, oberflächliche verſchwindende Momente[1]). Das, was als Anderes auftritt, und die Kraft ſowohl zur Aeuſſerung als zur Rückkehr in ſich ſelbſt ſollicitirt, iſt, wie ſich unmittelbar ergibt, ſelbſt Kraft. Es ſind daher zwei Kräfte vorhanden, weil ein Sollicitirendes und ein Sollicitirtes[2]). Es ergibt ſich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdoppelung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeiende Weſen; aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Sein vielmehr ein reines Geſetztſein durch ein Anderes iſt, d. h., daß ihr Sein vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie ſind nicht als Extreme, die etwas Feſtes für ſich behielten, und nur eine äuſſere Eigenſchaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung ſchickten; ſondern was ſie ſind, ſind ſie nur in dieſer Mitte und Berührung. Es iſt darin unmittelbar eben ſowohl das Inſichzurückgedrängt- oder das Fürſichſein der Kraft, wie die Aeuſſerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtſein; dieſe Momente hiemit nicht an zwei ſelbſtſtändige Extreme vertheilt, welche ſich nur eine entgegengeſetzte Spitze böten, ſondern ihr Weſen iſt dieß ſchlechthin, jede nur durchs

1) A. a. O. S. 103.
2) A. a. O. S. 105.

andere, und was jede ſo durchs andere iſt, unmittelbar nicht mehr zu ſein, indem ſie es iſt. Sie haben hiemit in der That keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen und erhielten. Der *Begriff* der Kraft erhält ſich vielmehr als das *Weſen* in ſeiner *Wirklichkeit* ſelbſt; die *Kraft als wirkliche* iſt ſchlechthin nur in der *Aeuſſerung*, welche zugleich nichts Anderes, als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Dieſe *wirkliche* Kraft, vorgeſtellt als frei von ihrer Aeuſſerung und für ſich ſeiend, iſt die in ſich zurückgedrängte Kraft, aber dieſe Beſtimmtheit iſt in der That, wie ſich ergeben hat, ſelbſt nur ein Moment der *Aeuſſerung*. Die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der *Gedanke* derſelben; und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihrer Subſtanzen und ihrer Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, welche nicht die in ſich zurückgedrängte Kraft iſt, ſondern dieſe Einheit iſt *ihr Begriff, als Begriff*. Die Realiſirung der Kraft iſt alſo zugleich Verluſt der Realität; ſie iſt darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich dieſe *Allgemeinheit*, welche der Verſtand zuerſt oder unmittelbar als ihr Weſen erkennt, und welche ſich auch als ihr Weſen an ihrer ſeinſollenden Realität an den wirklichen Subſtanzen erweist[1]). Inſofern wir das *erſte* Allgemeine als den *Begriff* des Verſtandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für ſich iſt, ſo iſt das zweite jetzt ihr *Weſen*, wie es ſich *an und für ſich* darſtellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erſte Allgemeine als das *Unmittelbare*, das ein *wirklicher* Gegenſtand für das Bewußtſein ſein ſollte, ſo iſt dieß zweite als das *Negative* der ſinnlich gegenſtändlichen Kraft beſtimmt; es iſt ſie, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als *Gegenſtand des Verſtandes* iſt; jenes Erſte wäre die in ſich zurückgedrängte Kraft oder ſie als Subſtanz; dieß Zweite aber iſt das *Innere* der Dinge, als *Inneres*, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt. Es iſt der *Verſtand*, der *durch die Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt*[2]). In dieſem *innern Wahren*, als

1) A. a. O. S. 107. 108.
2) A. a. O. S. 108. 109.

dem Abſolutallgemeinen, welches vom Gegenſatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verſtand geworden iſt, ſchließt ſich erſt über der ſinnlichen, als der erſcheinenden Welt, nunmehr eine überſinnliche als die wahre Welt auf, über dem verſchwindenden Dieſſeits das bleibende Jenſeits; ein Anſich, welches die erſte und darum ſelbſt unvollkommene Erſcheinung der Vernunft, oder nur das reine Element iſt, worin die Wahrheit ihr Weſen hat [1]). Dieſes Innere iſt aber für das Bewußtſein noch reines Jenſeits, denn es findet ſich ſelbſt in ihm noch nicht; es iſt leer, denn es iſt nur das Nichts der Erſcheinung und poſitiv das einfache Allgemeine [2]). Das Innere oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, und ſie iſt ſeine Vermittlung; oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen, und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche und Wahrgenommene, wie es in Wahrheit iſt; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſein. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung als Erſcheinung. Wenn dabei gedacht wird, das Ueberſinnliche ſei alſo die ſinnliche Welt, oder die Welt, wie ſie für die unmittelbare ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung iſt, ſo iſt dieß ein verkehrtes Verſtehen; denn die Erſcheinung iſt vielmehr nicht die Welt des ſinnlichen Wiſſens und Wahrnehmens als ſeiend, ſondern ſie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere geſetzt [3]). Zu dem einfachen Unterſchiede wird die abſolut wechſelnde Erſcheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verſtandes. Das Innere iſt zunächſt nur das an ſich Allgemeine; dieß an ſich einfache Allgemeine iſt aber weſentlich eben ſo abſolut der allgemeine Unterſchied; denn es iſt das Reſultat des Wechſels ſelbſt, oder der Wechſel iſt ſein Weſen; aber der Wechſel, als im Innern geſetzt, iſt, wie er in Wahrheit iſt, in

---

1) A. a. O. S. 110.
2) A. a. O. S. 110.
3) A. a. O. S. 111. 112.

daſſelbe hiemit als eben ſo abſolut allgemeiner beruhigter ſich gleich bleibender Unterſchied aufgenommen. Oder die Negation iſt weſentliches Moment des Allgemeinen, und ſie oder die Vermittlung alſo im Allgemeinen iſt allgemeiner Unterſchied. Er iſt im Geſetze ausgedrückt, als dem beſtändigen Bilde der unſtäten Erſcheinung. Die überſinnliche Welt iſt hiemit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, denn dieſe ſtellt das Geſetz nur durch beſtändige Veränderung dar, aber in ihr eben ſo gegenwärtig, und ihr unmittelbares ſtilles Abbild[1]). Der Wechſel ſtellt ſich dadurch als reiner Wechſel dar, daß der Inhalt der Momente des Wechſels derſelbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verſtandes daſſelbe iſt, was das Innere der Dinge, ſo wird dieſer Wechſel als Geſetz des Innern für ihn. Er erfährt alſo, daß es Geſetz der Erſcheinung ſelbſt iſt, daß Unterſchiede werden, die keine Unterſchiede ſind; oder daß das Gleichnamige ſich von ſelbſt abſtößt; und eben ſo daß die Unterſchiede nur ſolche ſind, die in Wahrheit keine ſind, und ſich aufheben; oder daß das Ungleichnamige ſich anzieht. Ein zweites Geſetz iſt jenes, deſſen Inhalt demjenigen, was vorher Geſetz genannt wurde, nämlich dem beſtändigen ſich gleichbleibenden Unterſchiede, entgegengeſetzt iſt; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus[2]).

Nach dieſen Auseinanderſetzungen kommt Hegel, gleichſam zum Schluſſe, zu den wichtigſten Beſtimmungen, ſie lauten: Die einfache Unendlichkeit, oder der abſolute Begriff iſt das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterſchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr ſelbſt alle Unterſchiede iſt ſo wie ihr Aufgehobenſein, alſo in ſich pulſirt, ohne ſich zu bewegen, in ſich erzittert, ohne unruhig zu ſein. Sie iſt ſichſelbſtgleich, denn die Unterſchiede ſind tautologiſch; es ſind Unterſchiede, die

---

1) A. a. O. S. 113. 114.
2) A. a. O. S. 120.

keine ſind. Dieſes ſichſelbſtgleiche Weſen bezieht ſich daher nur auf ſich ſelbſt. Auf ſich ſelbſt: ſo iſt dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf ſich ſelbſt iſt vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichſelbſtgleichheit iſt innerer Unterſchied. Dieſe Entzweiten ſind ſomit an und für ſich ſelbſt, jedes ein Gegentheil — eines Andern, ſo iſt darin ſchon das Andere mit ihm zugleich ausgeſprochen[1]). Die Unterſchiede von Entzweiung und Sichſelbſtgleichwerden ſind nur die Bewegung des ſich Aufhebens; denn indem das Sichſelbſtgleiche, welches ſich erſt entzweien oder zu ſeinem Gegentheile werden ſoll, eine Abſtraction oder ſchon ſelbſt ein Entzweites iſt, ſo iſt ſein Entzweien hiemit ein Aufheben deſſen, was es iſt, und alſo das Aufheben ſeines Entzweitſeins. Das Sichſelbſtgleichwerden iſt eben ſo ein Entzweien; was ſich ſelbſt gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es ſtellt ſelbſt ſich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites. Die Unendlichkeit oder dieſe abſolute Unruhe des reinen Sichſelbſtbewegens, daß, was auf irgend eine Weiſe, z. B. als Sein beſtimmt iſt, vielmehr das Gegentheil dieſer Beſtimmtheit iſt, iſt zwar ſchon die Seele alles Bisherigen geweſen, aber im Innern erſt iſt ſie ſelbſt frei hervorgetreten. Dieſe Erſcheinung oder das Spiel der Kräfte ſtellt ſich ſelbſt ſchon dar, aber als Erklären tritt ſie zunächſt frei hervor; und indem ſie endlich für das Bewußtſein Gegenſtand iſt, als das, was ſie iſt, ſo iſt das Bewußtſein Selbſtbewußtſein. Das Erklären des Verſtandes macht zunächſt nur die Beſchreibung deſſen, was das Selbſtbewußtſein iſt. Er hebt die im Geſetze vorhandenen ſchon rein gewordenen, aber noch gleichgültigen Unterſchiede auf, und ſetzt ſie in Einer Einheit, der Kraft.[2]) Wir ſehen, daß im Innern der Erſcheinung der Verſtand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erſcheinung ſelbſt, aber nicht wie ſie als Spiel der Kräfte iſt, ſondern daſſelbe in ſeinen abſolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur

1) A. a. O. S. 126.
2) A. a. O. S. 127.

ſich ſelbſt erfährt[1]). Erhaben über die Wahrnehmung ſtellt ſich das Bewußtſein mit dem Ueberſinnlichen durch die Mitte der Erſcheinung zuſammengeſchloſſen dar, durch welche es in dieſen Hintergrund ſchaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Innern, das andere des in dieß reine Innere, ſchauenden Innern, ſind nun zuſammengefallen, und wie ſie als Extreme, ſo iſt auch die Mitte, als etwas Anderes als ſie, verſchwunden. Dieſer Vorhang iſt alſo vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterſchiedenen Gleichnamigen, welches ſich ſelbſt abſtößt, als unterſchiedenes Inneres ſetzt, aber für welches eben ſo unmittelbar die Ununterſchiedenheit beider iſt, das Selbſtbewußtſein[2]).

Hegel hat bisher ſich ſelber Wort gehalten, d. h. er hat darzuthun verſucht, was er darthun wollte: daß das Bewußtſein überall nur ſich ſelbſt erfahre. Der auf der niedern Stufe der Meinung geglaubte Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſein und dem ſinnlichen Gegenſtand iſt, wie man jetzt weiß, kein Unterſchied der Sache ſelbſt, und wird daher, kaum geſetzt, wieder aufgehoben. Die hier vor ſich gehende Bewegung heißt Erklären[3]). Der abſolute Begriff iſt das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut; ſo bleibt auch die Unruhe und zwar als eine abſolute ſo lange, bis Alles ins Selbſtbewußtſein aufgenommen iſt, bis das Bewußtſein in Allem nur ſich ſelbſt erfahren hat. Damit ſchreitet man aber vom Bewußtſein fort zum

B. Selbſtbewußtſein[4]). Hier iſt allererſt eine Frage zu beantworten, und zwar die Frage nach der

1) Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt[5]). In den bisherigen Weiſen der Gewißheit iſt dem Bewußtſein das

---

1) A. a. O. S. 129.
2) A. a. O. S. 129. 130.
3) A. a. O. S. 118. 119.
4) Phänomenologie S. 131—173.
5) A. a. O. S. 131—140.

Wahre etwas Anderes, als es ſelbſt. Der Begriff dieſes Wahren verſchwindet aber in der Erfahrung von ihm. Dagegen iſt jetzt eine Gewißheit entſtanden, welche ihrer Wahrheit gleich iſt. Denn die Gewißheit iſt ſich ſelbſt ihr Gegenſtand, und das Bewußtſein iſt ſich ſelbſt das Wahre. Es iſt darin zwar auch ein Andersſein, aber ein ſolches, das für es zugleich ein nichtunterſchiedenes iſt. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wiſſens, den Gegenſtand aber das Wiſſen als ruhige Einheit oder als Ich, ſo ſehen wir, daß nicht nur für uns, ſondern für das Wiſſen ſelbſt der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. — Oder auf die andere Weiſe, den Begriff das genannt, was der Gegenſtand an ſich iſt, der Gegenſtand aber das, was er als Gegenſtand oder für ein Anderes iſt, ſo erhellt, daß das Anſichſein, und das Füreinanderesſein daſſelbe iſt; denn das Anſich iſt das Bewußtſein; es iſt aber ebenſo dasjenige, für welches ein Anderes (das Anſich) iſt; und es iſt für es, daß das Anſich des Gegenſtandes, und das Sein deſſelben für ein Anderes daſſelbe iſt; Ich iſt der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen ſelbſt; es iſt es ſelbſt gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es eben ſo nur es ſelbſt iſt. Mit dem Selbſtbewußtſein ſind wir in das einheimiſche Reich der Wahrheit eingetreten. Das Selbſtbewußtſein iſt die Reflexion aus dem Sein der ſinnlichen und wahrgenommenen Welt, und weſentlich die Rückkehr aus dem Anderſein. Es iſt als Selbſtbewußtſein Bewegung; aber indem es nur ſich ſelbſt als ſich ſelbſt von ſich unterſcheidet, ſo iſt ihm der Unterſchied, unmittelbar als ein Andersſein aufgehoben; der Unterſchied iſt nicht, und es nur die bewegungsloſe Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterſchied nicht auch die Geſtalt des Seins hat, iſt es nicht Selbſtbewußtſein. Es iſt hiemit für es das Andersſein, als ein Sein, oder als unterſchiedenes Moment; aber es iſt für es auch die Einheit ſeiner ſelbſt mit dieſem Unterſchiede, als zweites unterſchiedenes Moment. Mit jenem erſten Momente iſt das Selbſtbewußtſein als Bewußtſein, und für es die ganze Ausbreitung der ſinnlichen

Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſich ſelbſt, bezogen; und ſie iſt hiemit für es ein Beſtehen, welches aber nur Erſcheinung, oder Unterſchied iſt, der an ſich kein Sein hat. Dieſer Gegenſatz ſeiner Erſcheinung und ſeiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſich ſelbſt, zu ſeinem Weſen; dieſe muß ihm weſentlich werden, d. h. es iſt Begierde überhaupt. Das Bewußtſein hat als Selbſtbewußtſein nunmehr einen gedoppelten Gegenſtand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet iſt, und den zweiten, nämlich ſich ſelbſt, welcher das wahre Weſen, und zunächſt nur erſt im Gegenſatze des erſten vorhanden iſt. Das Selbſtbewußtſein ſtellt ſich hiemit als die Bewegung dar, worin dieſer Gegenſatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit ſeiner ſelbſt mit ſich wurde. Der Gegenſtand, welcher für das Selbſtbewußtſein das Negative iſt, iſt aber ſeinerſeits für uns oder an ſich eben ſo in ſich zurückgegangen als das Bewußtſein andererſeits. Er iſt durch dieſe Reflexion in ſich Leben geworden. Was das Selbſtbewußtſein als ſeiend an ſich unterſcheidet, hat auch in ſo fern, als es ſeiend geſetzt iſt, nicht blos die Weiſe der ſinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, ſondern es iſt in ſich reflectirtes Sein, und der Gegenſtand der unmittelbaren Begierde iſt ein Lebendiges [1]. Das Wahre iſt die Unendlichkeit als das Aufgehobenſein aller Unterſchiede, die reine achſendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer ſelbſt als abſolut unruhiger Unendlichkeit, die Selbſtſtändigkeit ſelbſt, in welcher die Unterſchiede der Bewegung aufgelöst ſind [2]. Das Sein hat nicht mehr die Bedeutung der Abſtraction des Seins, noch ihre reine Weſenheit, der Abſtraction der Allgemeinheit; ſondern ihr Sein iſt eben jene einfache flüſſige Subſtanz der reinen Bewegung in ſich ſelbſt [3]. Das Leben in dem allge-

1) A. a. O. S. 131–133.
2) A. a. O. S. 134.
3) A. a. O. S. 134. 135.

meinen flüſſigen Medium, ein ruhiges Auseinanderlegen des Geſtaltens wird zur Bewegung, oder zum Leben als Proceß. Die einfache Subſtanz des Lebens iſt die Entzweiung ihrer ſelbſt in Geſtalten, und zugleich die Auflöſung dieſer beſtehenden Unterſchiede[1]). Sofern dieß Leben ſich entwickelt, ſeine Entwicklung auflöst, in der ganzen Bewegung aber ſich ſelbſt erhält, iſt es die Gattung; dieſe aber, die Gattung, iſt das einfache Ich, das einfache Allgemeine, für welches die Unterſchiede keine ſind; das Selbſtbewußtſein iſt hiemit ſeiner ſelbſt nur gewiß durch das Aufheben des Andern, das ſich ihm als ſelbſtſtändiges Leben darſtellt; es iſt Begierde. Der Nichtigkeit dieſes Andern gewiß ſetzt es für ſich dieſelbe als ſeine Wahrheit, vernichtet den ſelbſtſtändigen Gegenſtand und gibt ſich dadurch die Gewißheit ſeiner ſelbſt, als wahre Gewißheit, als ſolche, welche ihm ſelbſt auf gegenſtändliche Weiſe geworden iſt[2]). In dieſer Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbſtſtändigkeit ſeines Gegenſtandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt nur durch Aufhebung dieſes Andern; damit dieß Aufheben ſei, muß dieß Andere ſein. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann es zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht, und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen, denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andere ſein, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſein. An dem Leben, welches der Gegenſtand der Begierde iſt, iſt die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Beſtimmtheit gegen eine andere gleichgültige Geſtalt, oder als ſeine unorganiſche allgemeine Natur. Dieſe allgemeine ſelbſtſtändige Natur aber, an der die Negation als abſolut iſt, iſt die Gattung als ſolche, oder das Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein erreicht ſeine Befriedigung nur

1) A. a. O. S. 136.
2) A. a. O. S. 137. 138.

in einem andern Selbſtbewußtſein[1]). Es iſt ein Selbſtbewußtſein für ein Selbſtbewußtſein. Erſt hiedurch iſt es in der That; denn erſt hierin wird für es die Einheit ſeiner ſelbſt in ſeinem Andersſein[2]).

2) Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeins; Herrſchaft und Knechtſchaft[3]).

Auf der vorausgehenden Stufe der Entwicklung hat ſich als Reſultat die Identität des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem Gegenſtande ergeben. Das Selbſtbewußtſein iſt an und für ſich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für ſich iſt; d. h. es iſt nur als ein Anerkanntes[4]). Indem ſich nun aber Hegel auf die Natur des Anerkennens und den Proceß deſſelben ſchildernd einläßt, geräth er zugleich auf ein Gebiet, welches einen durchaus ethiſchen Charakter hat. In der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften hat er denſelben Gegenſtand unter der Rubrik des anerkennenden Selbſtbewußtſeins behandelt[5]). Die Kürze und Prägnanz dieſer Darſtellung wird es entſchuldigen, wenn wir auf ſie jetzt Rückſicht nehmen. Um das anerkennende Selbſtbewußtſein zu erklären, ſagt an dieſem Orte Hegel: Es iſt ein Selbſtbewußtſein für ein Selbſtbewußtſein, zunächſt unmittelbar als ein Anderes für ein Anderes. Ich ſchaue in ihm als Ich unmittelbar mich ſelbſt an, aber auch darin ein unmittelbar Daſeiendes, als Ich abſolut gegen mich ſelbſtſtändiges anderes Object, das Aufheben der Einzelheit des Selbſtbewußtſeins war das erſte Aufheben; es iſt damit nur als Beſonderes beſtimmt. Dieſer Widerſpruch gibt den Trieb, ſich als freies Selbſt zu zeigen, und für den andern als ſolches da zu ſein, — den Proceß des Anerkennens. Dieſer Proceß iſt ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich ſelbſt wiſſen, inſofern das

1) A. a. O. S. 138.
2) A. a. O. S. 139.
3) Phänomenologie. S. 140—150.
4) A. a. O. S. 140.
5) Encyklopädie §. 430—435. S. 445—447.

Andere ein unmittelbares anderes Daſein für mich iſt; Ich bin daher auf die Aufhebung dieſer ſeiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben ſo ſehr kann ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, ſondern nur in ſo fern Ich an mir ſelbſt die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Daſein gebe. Aber dieſe Unmittelbarkeit iſt zugleich die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeins, in welcher es als in ſeinem Zeichen und Werkzeug, ſein eigenes Selbſtgefühl und ſein Sein für Andere, und ſeine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat. Der Kampf des Anerkennens geht alſo auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbſtbewußtſein bringt das Leben des Andern in Gefahr und begibt ſich ſelbſt darein, aber nur als in Gefahr, denn eben ſo iſt jedes auf die Erhaltung ſeines Lebens, als des Daſeins ſeiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerſpruch nach einer Seite auflöst, durch die abſtracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, iſt ſo nach der weſentlichen Seite, dem Daſein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerſpruch, und der höhere als der erſte. Indem das Leben ſo weſentlich als die Freiheit iſt, ſo endigt ſich der Kampf zunächſt als einſeitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, ſich als einzelnes Selbſtbewußtſein erhält, ſein Anerkanntſein aber aufgibt, das Andere hingegen an ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt hält und vom Erſten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft. Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn iſt die Erſcheinung, in welcher das Zuſammenleben der Menſchen als ein Beginnen der Staaten hervorgegangen iſt. Jenes Verhältniß (der Herrſchaft und Knechtſchaft) iſt einerſeits, da das Mittel der Herrſchaft, der Knecht, in ſeinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für deſſen Befriedigung. Nach dem Unterſchiede hat der Herr in dem Knechte und deſſen Dienſte die Anſchauung des Geltens ſeines einzelnen Fürſichſeins, und zwar vermittelſt der Aufhebung des unmittelbaren Fürſichſeins, welche aber in einen andern fällt. Dieſer, der Knecht, aber arbeitet ſich im Dienſte des Herrn ſeinen Einzel- und

Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieſer Entäuſſerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbſtbewußtſein.

3) Freiheit des Selbſtbewußtſeins; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtſein[1]).

Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, ſondern ſchlechthin bei mir ſelbſt bleibe, und der Gegenſtand, der nur das Weſen iſt, in ungetrennter Einheit mein Fürmichſein iſt[2]). Dieſe Freiheit des Selbſtbewußtſeins hat bekanntlich, indem ſie als ihrer bewußte Erſcheinung in der Geſchichte des Geiſtes aufgetreten iſt, Stoicismus geheißen. Sein Princip iſt, daß das Bewußtſein denkendes Weſen iſt, und etwas nur Weſenheit für daſſelbe hat, oder wahr und gut für es iſt, als das Bewußtſein ſich darin als denkendes Weſen verhält. Dieß Bewußtſein iſt gegen das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft negativ; ſein Thun iſt, in der Herrſchaft nicht ſeine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht ſeine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an ſeinem Dienen, ſondern wie auf dem Throne ſo in den Feſſeln, in aller Abhängigkeit ſeines einzelnen Daſeins frei zu ſein, und die Lebloſigkeit ſich zu erhalten, welche ſich beſtändig aus der Bewegung des Daſeins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Weſenheit des Gedankens zurückzieht[3]). Indem aber der Stoicismus in die reine Allgemeinheit des Gedankens ſich zurückflüchtet, vertilgt er den Inhalt des mannigfaltigen beſtimmten Seins, damit aber auch den Inhalt des Gedankens, und er iſt an die Leere der reinen Form angewieſen. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr iſt, hat er nur das inhaltsloſe Denken ſelbſt zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit ſoll das Wahre und Gute beſtehen. Aber dieſe Sichſelbſt-

---

1) Phänomenologie S. 150—173.
2) Phänomenologie S. 151.
3) A. a. O. S. 152.

gleichheit des Denkens iſt nur wieder die reine Form, in welcher ſich nichts beſtimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen es ſtehen bleiben muß, ſind daher wohl im Allgemeinen erhebend, aber weil ſie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen ſie bald an, lange Weile zu machen[1]). Der Skepticismus iſt die Realiſirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens iſt; ſie iſt an ſich das Negative, und muß ſich ſo darſtellen. Im Skepticismus wird für das Bewußtſein die gänzliche Unweſentlichkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Andern; der Gedanke wird zu dem vollſtändigen das Sein der vielfach beſtimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbſtbewußtſeins wird ſich an dieſer mannigfaltigen Geſtaltung des Lebens zur reelen Negativität[2]). Das ſkeptiſche Bewußtſein erfährt in dem Wandel alles deſſen, was ſich für es befeſtigen will, ſeine eigene Freiheit als durch es ſelbſt ſich gegeben und erhalten. Das Bewußtſein iſt die abſolute dialektiſche Unruhe, ein Gemiſch von ſinnlichen und gedachten Vorſtellungen, deren Unterſchiede zuſammenfallen. Dieſes Bewußtſein iſt aber eben hierin in der That, Statt ſich ſelbſt gleiches Bewußtſein zu ſein, nur eine ſchlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer ſich immer erzeugenden Unordnung[3]). Im Skepticismus erfährt das Bewußtſein in Wahrheit ſich als ein in ſich ſelbſt widerſprechendes Bewußtſein; es geht aus dieſer Erfahrung eine neue Geſtalt hervor, welche die zwei Gedanken zuſammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenloſigkeit des Skepticismus über ſich ſelbſt muß verſchwinden, weil es in der That Ein Bewußtſein iſt, welches dieſe beiden Weiſen an ihm hat. Dieſe neue Geſtalt iſt hiedurch ein ſolches, welches für ſich das gedoppelte Bewußtſein ſeiner, als des ſich befreienden, unwandel-

1) A. a. O. S. 153. 154.
2) A. a. O. S. 154.
3) A. a. O. S. 156.

baren und ſichſelbſtgleichen, und ſeiner als des abſolut ſich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtſein dieſes ſeines Widerſpruchs iſt. Im Stoicismus iſt das Selbſtbewußtſein die einfache Freiheit ſeiner ſelbſt; im Skepticismus realiſirt ſie ſich, vernichtet die andere Seite des beſtimmten Daſeins, oder verdoppelt ſich vielmehr, und iſt ſich nun ein zweifaches. Hiedurch iſt die Verdoppelung, welche früher an zwei einzelne, an den Herrn und den Knecht, ſich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdoppelung des Selbſtbewußtſeins in ſich ſelbſt, welche im Begriffe des Geiſtes weſentlich iſt, iſt hiemit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das unglückliche Bewußtſein iſt das Bewußtſein ſeiner als des gedoppelten nur widerſprechenden Weſens [1]). Das Bewußtſein des Lebens, ſeines Daſeins und Thuns iſt hier nur der Schmerz über dieſes Daſein und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtſein ſeines Gegentheils als des Weſens, und der eigenen Nichtigkeit [2]). Mit dem ſchmerzlichen Gefühle der Entzweiung verbindet ſich aber die Bewegung einer unendlichen Sehnſucht [3]).

C) (A. A.) Vernunft [4]). Es iſt uns von nun an geſtattet, raſchere Schritte in der Darſtellung der Phänomenologie zu thun; denn wir ſind dadurch, daß wir auf dem Boden der Vernunft angekommen ſind, zum erklärenden Princip des Ganzen gelangt.

1) Gewißheit und Wahrheit der Vernunft [5]). Damit, daß das Selbſtbewußtſein Vernunft iſt, ſchlägt ſein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersſein in ein poſitives um. War es bisher auf ſeine Rettung und Erhaltung bedacht, ſo hat es nunmehr, als Vernunft ſeiner ſelbſt verſichert, die Ruhe gegen die Welt empfangen und kann ſie ertragen. Denn es iſt ſeiner ſelbſt als der Realität gewiß, alle Wirklichkeit iſt nichts Anderes als es ſelbſt, ſein

1) A. a. O. S. 158.
2) A. a. O. S. 160.
3) A. a. O. S. 164.
4) Phänomenologie S. 174—326.
5) Phänomenologie S. 174—182.

Denken iſt unmittelbar ſelbſt die Wirklichkeit, es verhält ſich alſo als Idealismus zu ihr. Es iſt ihm, indem es ſich ſo erfaßt, als ob die Welt erſt jetzt ihm würde; vorher verſteht es ſie nicht; es begehrt und bearbeitet ſie; zieht ſich aus ihr in ſich zurück, und vertilgt ſie für ſich und ſich ſelbſt als Bewußtſein, als Bewußtſein derſelben als des Weſens, ſo wie als Bewußtſein ihrer Nichtigkeit. Hierin erſt, nachdem das Grab ſeiner Wahrheit verloren, das Vertilgen ſeiner Wirklichkeit ſelbſt vertilgt, und die Einzelheit des Bewußtſeins ihm an ſich abſolutes Weſen iſt, entdeckt es ſie als ſeine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Intereſſe für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verſchwinden; denn ihr Beſtehen wird ihm ſeine eigene Wahrheit und Gegenwart; es iſt gewiß, nur ſich darin zu erfahren [1]). Die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeins, alle Realität zu ſein. Dieſes Anſich oder dieſe Realität iſt aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abſtraction der Realität. Es iſt die erſte Poſitivität, welche das Selbſtbewußtſein an ſich ſelbſt, für ſich iſt, und Ich daher nur die reine Weſenheit des Seienden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie iſt jetzt Weſenheit oder einfache Einheit des Seienden nur als denkende Wirklichkeit; oder ſie iſt dieß, daß Selbſtbewußtſein und Sein daſſelbe Weſen iſt. Die Kategorie iſt daher einfache Einheit des Selbſtbewußtſeins und des Seins [2]). Die Gewißheit, alle Realität zu ſein, iſt ſomit erſt die reine Kategorie. Dieſe erſte im Gegenſtande ſich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus. Das leere Mein des Bewußtſeins muß daher ausgefüllt werden [3]). Dieſes leere Mein nun wirklich zu erfüllen, dazu fühlt ſich die Vernunft um ſo mehr getrieben, je mehr ſie der Gewißheit iſt, ohne dieſe Erfüllung nicht alle Realität in Wahrheit zu ſein [4]). Die Vernunft wird zu dieſem Ende

1) A. a. O. S. 175.
2) A. a. O. S. 175. 177. 178.
3) A. a. O. S. 180.
4) A. a. O. S. 182.

2) Beobachtende Vernunft[1]). Die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wiſſen; was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding iſt, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtſein ihrer ſelbſt zu haben[2]). Die Vernunft beobachtet, heißt daher: die Vernunft will ſich als ſeienden Gegenſtand, als wirkliche, ſinnlichgegenwärtige Weiſe finden und haben. Das Bewußtſein dieſes Beobachtens meint und ſagt wohl, daß es nicht ſich ſelbſt, ſondern im Gegentheil das Weſen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtſein an die Dinge, in der Meinung, daß ſie dieſe als ſinnliche, dem Ich entgegengeſetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerſpricht dieſer Meinung; denn ſie erkennt die Dinge, ſie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Sein, welches zugleich Ich iſt, das Denken ſomit in ein ſeiendes Denken, oder das Sein in ein gedachtes Sein und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben[3]).

Das Thun der beobachtenden Vernunft iſt in den Momenten ſeiner Bewegung zu betrachten, wie ſie die Natur, den Geiſt, und endlich die Beziehung beider als ſinnliches Sein aufnimmt, und ſich als ſeiende Wirklichkeit ſucht.

a) Beobachtung der Natur. Hier handelt es ſich vom Beſchreiben der Dinge überhaupt, von Merkmalen und Geſetzen. Sodann geht Hegel über zur Beobachtung des Organiſchen. Hiebei iſt aber zugleich das Verhältniß des Organiſchen zum Unorganiſchen anzugeben. Auf dieſe Angabe folgen in der Darſtellung nach einander: Teleologie, Inneres und Aeuſſeres, Gattung, Art und Individuum.

b) Beobachtung des Selbſtbewußtſeins in ſeiner Reinheit und in ſeiner Beziehung auf äuſſere Wirklichkeit. Begriffe und pſychologiſche Geſetze.

---

1) Phänomenologie S. 182—263.
2) A. a. O. S. 182.
3) A. a. O. S. 183. 184.

c) In ſeiner Beziehung auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit. Phyſiognomik und Schädellehre.

Bei der Darſtellung der beobachtenden Vernunft hält ſich Hegel größtentheils an dasjenige, was am Beſondern das Allgemeine, am Vielen das Eine iſt. Der Begriff iſt es, der in Allem ſich herausſtellt als ein ſich gliederndes Leben. Das Weſentliche des Organiſchen, da es an ſich das Allgemeine iſt, erweiſt ſich aber darin, ſeine Momente in der Wirklichkeit allgemein, d. h. als durchlaufende Proceſſe zu haben, nicht aber an einem iſolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben [1]). Die beobachtende Vernunft kommt in der organiſchen Natur nur zur Anſchauung ihrer ſelbſt als allgemeines Leben überhaupt [2]) Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganiſchen Natur realiſirt, Geſetze, deren Momente Dinge ſind, welche ſich zugleich als Abſtractionen verhalten; aber dieſer Begriff iſt nicht eine in ſich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organiſchen Natur iſt dagegen nur dieſe in ſich reflectirte Einfachheit, der Gegenſatz ſeiner ſelbſt, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Weſen dieſes Lebens ſelbſt auseinander; das Weſen iſt nicht die Gattung, welche in ihrem unterſchiedsloſen Elemente ſich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegenſetzung für ſich ſelbſt zugleich ununterſchieden wäre. Die Beobachtung findet dieſen freien Begriff, deſſen Allgemeinheit die entwickelte Einzelheit eben ſo abſolut in ihr ſelbſt hat, nur in dem als Begriff exiſtirenden Begriffe ſelbſt, oder in dem Selbſtbewußtſein. Indem ſie ſich nun in ſich ſelbſt kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet ſie zuerſt die Geſetze des Denkens. Die Einzelheit, welche das Denken an ihm ſelbſt iſt, iſt die abſtracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Geſetze ſind auſſerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt überhaupt nichts anderes, als ſie ſind ohne Wahrheit. Sie ſollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahr=

1) A. a. O. S. 209.
2) A. a. O. S. 224.

heit ſein. Allein das Reinformelle ohne Realität iſt das Gedankending, oder die leere Abſtraction ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. Auf der andern Seite, indem ſie Geſetze des reinen Denkens ſind, dieſes aber das an ſich Allgemeine, und alſo ein Wiſſen iſt, welches unmittelbar das Sein und darin alle Realität an ihm hat, ſind dieſe Geſetze abſolute Begriffe und ungetrennt die Weſenheiten der Form wie der Dinge [1]).

Eine Ueberſicht der bisher in Betrachtung gekommenen Reihe von Verhältniſſen, welche den Inhalt und Gegenſtand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer erſten Weiſe, in der Beobachtung der Verhältniſſe der unorganiſchen Natur, ihr ſchon das ſinnliche Sein verſchwindet; die Momente ihres Verhältniſſes ſtellen ſich als reine Abſtractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daſein von Dingen feſtgeknüpft ſein ſollten, das aber verloren geht, ſo daß das Moment ſich als reine Bewegung und als Allgemeines erweist. Dieſer freie in ſich vollendete Proceß behält die Bedeutung eines Gegenſtändlichen; tritt aber nur als ein Eins auf; im Proceſſe des Unorganiſchen iſt das Eins das nicht exiſtirende Innere; als Eins aber exiſtirend iſt er das Organiſche. — Das Eins ſteht als Fürſichſein oder negatives Weſen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht ſich dieſem und bleibt frei für ſich, ſo daß der Begriff, nur im Elemente der abſoluten Vereinzelung realiſirt, in der organiſchen Exiſtenz ſeinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu ſein, nicht findet, ſondern ein Aeuſſeres oder, was daſſelbe iſt, ein Inneres der organiſchen Natur bleibt. Der organiſche Proceß iſt nur frei an ſich, iſt es aber nicht für ſich ſelbſt; im Zwecke tritt das Fürſichſein ſeiner Freiheit ein; exiſtirt als ein anderes Weſen, als eine ihrer ſelbſt bewußte Weisheit, die auſſer jenem iſt. Die beobachtende Vernunft wendet ſich alſo an dieſe, an den Geiſt, den als Allgemeinheit exiſtirenden Begriff oder als Zweck exiſtirenden Zweck, und ihr eigenes Weſen iſt ihr nunmehr der Gegenſtand [2]).

1) A. a. O. S. 225. 226.

2) A. a. O. S. 258.

3) **Die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeins durch ſich ſelbſt**[1]. Das Selbſtbewußtſein fand das Ding als ſich, und ſich als Ding; d. h. es iſt für es, daß es an ſich die gegenſtändliche Wirklichkeit iſt. Der Gegenſtand, auf welchen es poſitiv ſich bezieht, iſt daher ein Selbſtbewußtſein, d. h. er iſt ſelbſtſtändig; aber es hat die Gewißheit, daß dieſer ſelbſtſtändige Gegenſtand kein Fremdes für es iſt; es weiß hiemit, daß es an ſich von ihm anerkannt iſt; es iſt der Geiſt, der die Gewißheit hat, in der Verdoppelung ſeines Selbſtbewußtſeins und in der Selbſtſtändigkeit beider ſeine Einheit mit ſich ſelbſt zu haben. Dieſe Gewißheit hat ſich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an ſich und in ſeiner innern Gewißheit ſei, ſoll in ſein Bewußtſein treten, und für es werden[2]. Hiebei iſt die thätige Vernunft zuerſt ihrer ſelbſt nur als eines Individuums bewußt, und muß als ſolches ſeine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen —, alsdann aber, indem ſich ſein Bewußtſein zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und iſt ſich ſeiner als Vernunft, als an und für ſich ſchon Anerkanntes bewußt, welches in ſeinem reinen Bewußtſein alles Selbſtbewußtſein vereinigt; es iſt das einfache geiſtige Weſen, das, indem es zugleich zum Bewußtſein kommt, die reale Subſtanz iſt, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, ſo daß ſie gegen dieſen nur einzelne Momente ſeines Werdens ſind, die ſich zwar losreiſſen, und als eigene Geſtalten erſcheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daſein und Wirklichkeit, oder ihre Wahrheit nur haben, in ſo fern ſie in ihm ſelbſt ſind und bleiben. Nehmen wir dieſes Ziel, das der Begriff iſt, der uns ſchon entſtanden, nämlich das anerkannte Selbſtbewußtſein, das in dem andern freien Selbſtbewußtſein die Gewißheit ſeiner ſelbſt, und eben darin ſeine Wahrheit hat, — in ſeiner Realität auf, oder heben wir dieſen noch innern Geiſt als die ſchon zu ihrem

---

1) Phänomenologie S. 263—293.

2) A. a. O. S. 263.

Daſein gediehene Subſtanz heraus, ſo ſchließt ſich in dieſem Begriff das Reich der Sittlichkeit auf. Denn dieſe iſt nichts anderes als in der ſelbſtſtändigen Wirklichkeit der Individuen die abſolut geiſtige Einheit ihres Weſens, ein an ſich allgemeines Selbſtbewußtſein [1]). In dem Leben eines Volkes hat in der That der Begriff der Verwirklichung der ſelbſtbewußten Vernunft, in der Selbſtſtändigkeit des Andern die vollſtändige Einheit mit ihm anzuſchauen, oder dieſe von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner ſelbſt iſt, als mein Fürmichſein zum Gegenſtande zu haben, — ſeine vollendete Realität. Die Vernunft iſt als die flüſſige allgemeine Subſtanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche ebenſo in viele vollkommene ſelbſtſtändige Weſen wie das Licht in Sterne als unzählige für ſich leuchtende Punkte zerſpringt, die in ihrem abſoluten Fürſichſein nicht nur an ſich in der einfachen ſelbſtſtändigen Subſtanz aufgelöst ſind, ſondern für ſich ſelbſt; ſie ſind ſich bewußt, dieſe einzelnen ſelbſtſtändigen Weſen dadurch zu ſein, daß ſie ihre Einzelheit aufopfern, und dieſe allgemeine Subſtanz ihre Seele und Weſen iſt; ſo wie dieß Allgemeine wieder das Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk iſt [2]). In einem freien Volke iſt darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; ſie iſt gegenwärtiger, lebendiger Geiſt, worin das Individuum ſeine Beſtimmung, d. h. ſein allgemeines und einzelnes Weſen nicht nur ausgeſprochen und als Dingheit vorhanden findet, ſondern ſelbſt dieſes Weſen iſt, und ſeine Beſtimmung auch erreicht hat [3]). Aus dieſem Glücke aber, ſeine Beſtimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, iſt das Selbſtbewußtſein, welches zunächſt nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geiſt iſt, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weiſe geſagt werden. Die Vernunft

---

1) A. a. O. S. 264.
2) A. a. O. S. 265.
3) A. a. O. S. 267.

muß aus dieſem Glücke heraustreten; denn nur an ſich oder unmittelbar iſt das Leben eines freien Volkes die reale Sittlichkeit, oder ſie iſt eine ſeiende, und damit iſt auch dieſer allgemeine Geiſt ſelbſt ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Geſetze eine beſtimmte ſittliche Subſtanz, welche erſt in dem höhern Moment, nämlich im Bewußtſein über ihr Weſen, die Beſchränkung auszieht, und nur in dieſem Erkennen ihre abſolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Sein [1]).

a) Die Luſt und die Nothwendigkeit,

b) das Geſetz des Herzens und der Wahnſinn des Eigendünkels,

c) die Tugend und der Weltlauf.

4) Die Individualität, welche ſich an und für ſich ſelbſt reell iſt [2]). Das Selbſtbewußtſein hat jetzt den Begriff von ſich erfaßt, der erſt nur der unſrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, alle Realität zu ſein, und Zweck und Weſen iſt ihm nunmehr die ſich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieſer Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche ſie zuſammengegangen, ſind die bisher betrachteten Zwecke. Sie ſind als Abſtractionen und Chimären verſchwunden, die jenen erſten ſchalen Geſtalten des geiſtigen Selbſtbewußtſeins angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Sein des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für ſich ihrer Realität gewiß, ſich nicht mehr als Zweck im Gegenſatze gegen die unmittelbar ſeiende Wirklichkeit erſt hervorzubringen ſucht, ſondern zum Gegenſtande ihres Bewußtſeins die Kategorie als ſolche hat. Das Selbſtbewußtſein hat daher die reine Kategorie jetzt ſelbſt zu ſeinem Gegenſtand, oder es iſt die Kategorie, welche ihrer ſelbſt bewußt geworden [3]).

---

1) A. a. O. S. 267.

2) Phänomenologie S. 293—326.

3) A. a. O. S. 293. 294.

a) Das geiſtige Thierreich und der Betrug, oder die Sache ſelbſt.

b) Die geſetzgebende Vernunft.

c) Die geſetzprüfende Vernunft.

Das wahre Werk iſt nicht jenes, welches verſchwindet, und in welchem das Negative mit dem Poſitiven, deſſen Negation es eben iſt, zu Grunde geht, ſondern das wahre Werk iſt die Sache ſelbſt, welche ſich ſchlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von jener Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines ſolchen, der Umſtände, Mittel und der Wirklichkeit iſt. Die Sache ſelbſt iſt dieſen Momenten nur in ſofern entgegengeſetzt, als ſie iſolirt gelten ſollen, iſt aber namentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derſelben [1]). Die Sache ſelbſt drückt hiemit die geiſtige Wirklichkeit aus, worin alle dieſe Momente aufgehoben ſind als für ſich geltende, alſo nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtſein ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen, eine Sache, iſt; der aus dem Selbſtbewußtſein als der ſeinige herausgeborne Gegenſtand, ohne aufzuhören, freier, eigentlicher Gegenſtand zu ſein. In der Sache ſelbſt alſo, als der gegenſtändlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſein ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſein ſeiner Subſtanz gekommen. Es iſt zugleich, wie es hier iſt, ein ſo eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtſein derſelben, und dieß iſt die beſtimmte Weiſe, in welcher das geiſtige Weſen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Subſtanz gediehen iſt. Die Sache ſelbſt hat in dieſem unmittelbaren Bewußtſein derſelben die Form des einfachen Weſens, welches als Allgemeines alle ſeine verſchiedenen Momente in ſich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen ſie als beſtimmte Momente und frei für ſich iſt, und als dieſe freie einfache abſtracte Sache ſelbſt, als das Weſen

1) A. a. O. S. 305. 306.

gilt. Die verſchiedenen Momente der urſprünglichen Beſtimmtheit oder der Sache dieſes Individuums, ſeines Zwecks, der Mittel, des Thuns ſelbſt und der Wirklichkeit, ſind für dieſes Bewußtſein einerſeits einzelne Momente, welche es gegen die Sache ſelbſt verlaſſen und aufgeben kann; andrerſeits aber haben ſie alle die Sache ſelbſt nur ſo zum Weſen, daß ſie als das abſtract Allgemeine derſelben an jedem dieſer verſchiedenen Momente ſich findet und Prädicat derſelben ſein kann. Sie ſelbſt iſt noch nicht das Subject, ſondern dafür gelten jene Momente, weil ſie auf die Seite der Einzelheit überhaupt fallen, die Sache ſelbſt aber nur erſt das einfach Allgemeine iſt. Sie iſt die Gattung, welche ſich in allen dieſen Momenten als ihren Arten findet, und eben ſo frei davon iſt [1]). Die Sache iſt die von der Individualität durchdrungene Subſtanz; das Subject, worin die Individualität eben ſo als ſie ſelbſt oder als dieſe, wie als alle Individuen iſt, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Sein iſt, eine Wirklichkeit darin, daß dieſes Bewußtſein ſie als ſeine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache ſelbſt iſt das, was ſich oben als die Kategorie beſtimmte, das Sein das Ich, oder Ich das Sein iſt, aber als Denken [2]).

B. B. Der Geiſt [3]). Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſein, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ihrer ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt [4]). Der Geiſt iſt das an- und für ſich ſeiende Weſen, welches ſich zugleich als Bewußtſein wirklich, und ſich ſelbſt ſich vorſtellt. Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als die ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; der Geiſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt das Selbſt des wirklichen Bewußtſeins, dem er oder vielmehr das ſich als gegenſtändliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber eben ſo für das Selbſt alle Bedeutung

---

1) A. a. O. S. 307. 308

2) A. a. O. S. 313. 314.

3) Phänomenologie S. 327—508.

4) A. a. O. S. 327.

eines Fremden, ſo wie das Selbſt alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürſichſeins verloren hat. Die Subſtanz und das allgemeine, ſichſelbſtgleiche, bleibende Weſen, — iſt er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Anſich aller Selbſtbewußtſein. Die Subſtanz iſt eben ſo das allgemeine Werk, das ſich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gewißheit erzeugt, denn ſie iſt das Fürſichſein, das Selbſt, das Thun. Als die Subſtanz iſt der Geiſt die unwankende gerechte Sichſelbſtgleichheit; aber als Fürſichſein iſt ſie das aufgelöste, das ſich aufopfernde gütige Weſen, an dem Jeder ſein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und ſich ſeinen Theil davon nimmt. Dieſe Auflöſung und Vereinzelung des Weſens iſt eben das Moment des Thuns und Selbſts Aller; es iſt die Bewegung und Seele der Subſtanz, und das bewirkte allgemeine Weſen. Gerade darin, daß ſie das im Selbſt aufgelöste Sein iſt, iſt ſie nicht das todte Weſen, ſondern wirklich und lebendig. Der Geiſt iſt hiemit das ſichſelbſttragende abſolut reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeins ſind Abſtractionen deſſelben; ſie ſind dieß, daß er ſich analyſirt, ſeine Momente unterſcheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Iſoliren ſolcher Momente hat ihn ſelbſt zur Vorausſetzung und zum Beſtehen, oder es exiſtirt nur in ihm, der die Exiſtenz iſt. Sie haben ſo iſolirt den Schein, als ob ſie als ſolche wären; aber wie ſie nur Momente oder verſchwindende Geiſter ſind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Weſen; und dieß Weſen eben iſt dieſe Bewegung und Auflöſung dieſer Momente. Hier, wo der Geiſt, oder die Reflexion derſelben in ſich ſelbſt geſetzt iſt, kann unſere Reflexion an ſie nach dieſer Seite kurz erinnern; ſie waren Bewußtſein, Selbſtbewußtſein und Vernunft. Der Geiſt iſt alſo Bewußtſein überhaupt, was ſinnliche Gewißheit, Wahrnehmen und den Verſtand in ſich begreift, inſofern er in der Analyſe ſeiner ſelbſt das Moment feſthält, daß er ſich gegenſtändliche, ſeiende Wirklichkeit iſt, und davon abſtrahirt, daß dieſe Wirklichkeit ſein eigenes Fürſichſein iſt. Hält er im Gegen-

theil das andere Moment der Analyſe feſt, daß ſein Gegenſtand ſein Fürſichſein iſt, ſo iſt er Selbſtbewußtſein. Aber als unmittelbares Bewußtſein des An- und Fürſichſeins, als Einheit des Bewußtſeins und des Selbſtbewußtſeins iſt er das Bewußtſein, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenſtand hat, als an ſich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie beſtimmt, aber ſo, daß er noch für das Bewußtſein deſſelben den Werth der Kategorie nicht hat. Er iſt das Bewußtſein, aus deſſen Betrachtung wir ſo eben herkommen. Dieſe Vernunft, die er hat, endlich als eine ſolche von ihm angeſchaut, die Vernunft iſt, oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die ſeine Welt iſt, ſo iſt er in ſeiner Wahrheit; er iſt der Geiſt, er iſt das wirkliche ſittliche Weſen. Der Geiſt iſt das ſittliche Leben eines Volkes, in ſo fern er die unmittelbare Wahrheit iſt; das Individuum, das eine Welt iſt. Er muß zum Bewußtſein über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten, und Statt Geſtalten nur des Bewußtſeins, Geſtalten einer Welt. Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit; wie er zunächſt zum abſtracten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber von dem Geiſte, der aus dieſem Verluſte ſeiner in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung verwirrt und revolutionirt, und das in das Dieſſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſein zurück, das nur in der Moralität ſich als die Weſenheit, und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, ſeine Welt und ihren Grund nicht mehr aus ſich herausholt, ſondern Alles in ſich

verglimmen läßt, und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt. Die ſittliche Welt, die in das Dieſſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürſichſeiende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes hervortreten wird [1]).

Von nun an iſt die Thätigkeit Hegels die zweifache, a) die ſittliche Welt in ihren verſchiedenen Geſtalten zu beſchreiben, b) als das Ziel aber und als das Reſultat der ganzen Bewegung im Reiche der Sittlichkeit das wirkliche Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes darzuſtellen.

Mit dem Streben, des Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes als das Ziel und Reſultat der Bewegung in der ſittlichen Welt darzuſtellen, nimmt der Pantheismus des Syſtems von Schritt zu Schritt eine beſtimmtere und klarere Geſtalt an. War daher Hegel bisher bemüht, die Geſtalten des ſinnlichen Lebens in das menſchliche Selbſtbewußtſein als in das erkennende aufzulöſen, ſo gehen von jetzt an ſeine Verſuche alle dahin, das Selbſtbewußtſein des Geiſtes als jenes des abſoluten Geiſtes, d. h. als das Selbſtbewußtſein Gottes in der Art begreifen zu laſſen, daß nicht nur das göttliche Selbſtbewußtſein das Ziel und Ende der Bewegung, ſondern auch dasjenige ſelbſt iſt, was ſich in der Bewegung befindet und durch dieſelbe ſich entwickelt.

Ehe wir den Bewegungen des ſich vor unſern Augen entwickelnden pantheiſtiſchen Princips beobachtend nachgehen, iſt zu ſehen, in welcher Weiſe die Lehre vom Geiſte ſich gliedert. Die Lehre vom Geiſte theilt ſich zunächſt in drei Theile: I. Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit, S. 331—364. II. Der ſich entfremdete Geiſt, die Bildung, S. 364—451. III. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, die Moralität S. 451—508.

---

1) A. a. O. S. 327—331.

Dieſe Eintheilung theilt ſich ab in ihre Unterabtheilungen, und zwar:

I. Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit, in

a) Die ſittliche Welt, das menſchliche und göttliche Geſetz, der Mann und das Weib S. 332—346.

b) Die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal S. 346—359.

c) Der Rechtszuſtand S. 359—364.

II. Der ſich entfremdete Geiſt, die Bildung S. 364—368.

1) Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes S. 368.

a) Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit S. 368—397.

b) Der Glaube und die reine Einfalt S. 398—406.

2) Die Aufklärung S. 406.

a) der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben S. 407.

b) Die Wahrheit der Aufklärung S. 433.

3) Die abſolute Freiheit und der Schrecken S. 441.

III. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, die Moralität S. 451.

a) Die moraliſche Weltanſchauung S. 451.

b) Die Verſtellung S. 463—475.

c) Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung S. 476—508.

Ohne auf die etwas ſonderbare Aufeinanderfolge der Geſtalten des ſittlichen Bewußtſeins im Einzelnen näher einzugehen, faſſen wir einzig den Gang ins Auge, auf welchem Hegel glaubt ſeine Grundanſchauung von der Entfaltung des Selbſtbewußtſeins des abſoluten Geiſtes durchzuführen.

Dieß geſchieht ſchon in der Darſtellung der ſittlichen Welt, des menſchlichen und göttlichen Geſetzes ſo, daß einfach die Behauptung aufgeſtellt wird: die ſittliche Subſtanz ſei die wirkliche Subſtanz, dieſe aber der abſolute Geiſt, in der Vielheit des daſeienden Bewußtſeins realiſirt[1]. Von dieſem abſoluten Geiſte wird nun weiter geſagt: „Er iſt das Gemein=

1) A. a. O. S. 332.

weſen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktiſche Geſtaltung der Vernunft überhaupt das abſolute Weſen war, und hier in ſeiner Wahrheit für ſich ſelbſt als bewußtes ſinnliches Weſen, und als das Weſen für das Bewußtſein, das wir zum Gegenſtand haben, hervorgetreten iſt. Es iſt Geiſt, welcher für ſich, indem er im Gegenſchein der Individuen ſich, — und an ſich oder Subſtanz iſt, indem er ſie in ſich erhält. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſein Bürger des Volkes [1]).

Es iſt zwar richtig, daß man mit dem Worte: abſolut nicht immer die Gottheit bezeichnet; aber eben ſo richtig iſt, daß im Hegelſchen Syſteme die Ausdrücke: der abſolute Geiſt, das abſolute Weſen — diejenigen Bezeichnungen ſind, welche der Gottheit zukommen. Der abſolute Geiſt wird ſpäter [2]) ſelbſt Gott genannt. Die ſittliche Welt iſt es daher und zwar ganz vorzugsweiſe, was bei Hegel als der präſente Gott begriffen wird. Das Sittliche iſt aber das Abſolute, weil es an ſich das Allgemeine iſt [3]). Die allgemeinen ſittlichen Weſen ſind die Subſtanz, als Allgemeines, und ſie als einzelnes Bewußtſein; ſie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann und das Weib zu ihrem natürlichen Selbſt und der bethätigenden Individualität [4]). Aus der Stellung des Individuellen zum Allgemeinen ergibt ſich aber das Schickſal des Individuums. Aus der langen Reihe ſeines zerſtreuten Daſeins faßt es ſich in die vollendete Eine Geſtaltung zuſammen, und erhebt ſich aus der Unruhe des zufälligen Lebens in die Ruhe der einſamen Allgemeinheit. Dieſe Allgemeinheit, zu der der Einzelne als ſolcher gelangt, iſt das reine Sein, der Tod. Der Tod iſt die Vollendung und höchſte Arbeit, welche das Individuum als ſolches für es übernimmt [5]). Es kömmt hiedurch zu Stande, daß auch

1) A. a. O. S. 332. 333.
2) Phänom. S. 571. u. a.
3) A. a. O. S. 334.
4) A. a. O. S. 343.
5) A. a. O. S. 335. 336.

das todte, das allgemeine Sein ein Inſichgekehrtes, ein Fürſichſein, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelheit zur allgemeinen Individualität erhoben wird. Der Todte, da er ſein Sein von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelheit, nur ein paſſives Sein für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität und den Kräften abſtracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtracter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität; der macht ihn hiedurch zum Genoſſen eines Gemeinweſens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerſtören wollten, überwältigt und gebunden hält. Dieſe letzte Pflicht macht alſo das vollkommene göttliche Geſetz, oder die poſitive ſittliche Handlung gegen den Einzelnen aus [1]). Das ſittliche Bewußtſein hat aus der Schaale der abſoluten Subſtanz die Vergeſſenheit aller Einſeitigkeit des Fürſichſeins, ſeiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in dieſem ſtygiſchen Waſſer zugleich alle eigene Weſenheit und ſelbſtſtändige Bedeutung der gegenſtändlichen Wirklichkeit ertränkt. Das Sittliche, als das abſolute Weſen und die abſolute Macht zugleich kann keine Verkehrung ſeines Inhalts erleiden. Wäre es nur das abſolute Weſen ohne die Macht, ſo könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber dieſe als ſittliches Bewußtſein hat mit dem Aufgeben des einſeitigen Fürſichſeins dem Verkehren entſagt; ſo wie die bloße Macht umgekehrt vom Weſen verkehrt werden würde, wenn ſie noch ein ſolches Fürſichſein wäre. Um dieſer Einheit willen iſt die Individualität reine Form der Subſtanz, die der Inhalt iſt [2]). Es iſt nicht dieſer Einzelne, der handelt

1) A. a. O. S. 337.
2) A. a. O. S. 349.

und ſchuldig iſt; denn er, als dieſes Selbſt, iſt nur der unwirkliche Schatten, oder er iſt nur als allgemeines Selbſt, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Geſetze und Sitten, beſtimmt für den Einzelnen, und die ſeines Standes; er iſt die Subſtanz als Gattung, die durch ihre Beſtimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung [1]). — Die ſittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeſchiedenen Geiſt, das einzelne Selbſt, als ihr Schickſal und ihre Wahrheit. Dieſe Perſon des Rechts aber hat ihre Subſtanz und Erfüllung auſſer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt dieſe Abſtraction der Perſon auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchſte Abſtraction wird dem Selbſt des Geiſtes die Subſtanz zuerſt zum allgemeinen Willen und endlich zu ſeinem Eigenthum. Hier alſo ſcheint das Wiſſen endlich ſeiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu ſein; denn ſeine Wahrheit iſt dieß Wiſſen ſelbſt, und aller Gegenſatz beider Seiten verſchwunden, und zwar nicht für uns oder an ſich, ſondern für das Selbſtbewußtſein ſelbſt. Es iſt nämlich über den Gegenſatz des Bewußtſeins ſelbſt Meiſter geworden. Dieſes beruht auf dem Gegenſatze der Gewißheit ſeiner ſelbſt und des Gegenſtandes; nun aber iſt der Gegenſtand ihm ſelbſt die Gewißheit ſeiner, das Wiſſen — ſo wie die Gewißheit ſeiner ſelbſt als ſolche nicht mehr eigene Zwecke hat, alſo nicht mehr in der Beſtimmtheit ſondern reines Wiſſen iſt. Das Wiſſen des Selbſtbewußtſeins iſt ihm alſo die Subſtanz ſelbſt. Sie iſt für es eben ſo unmittelbar als abſolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Das abſolute Weſen iſt nicht in der Beſtimmung erſchöpft, das einfache Weſen des Denkens zu ſein, ſondern es iſt alle Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit iſt nur als Wiſſen; was das Bewußtſein nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es ſein; in ſeinen wiſſenden Willen hat ſich alle Gegenſtändlichkeit und Welt zurückgezogen [2]).

1) A. a. O. S. 351.
2) A. a. O. S. 451. 452.

Noch näher rückt Hegel ſeinem Ziele durch die Explication der Natur des Gewiſſens. Das Gewiſſen in der Majeſtät ſeiner Erhabenheit über das beſtimmte Geſetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in ſein Wiſſen und Wollen; es iſt die moraliſche Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wiſſens als göttliche Stimme weiß, und indem ſie an dieſem Wiſſen eben ſo unmittelbar das Daſein weiß, iſt ſie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie iſt eben ſo der Gottesdienſt in ſich ſelbſt; denn ihr Handeln iſt das Anſchauen dieſer ihrer eigenen Göttlichkeit [1]).

C. C. Die Religion [2]). In den bisherigen Geſtaltungen, die ſich im Allgemeinen als Bewußtſein, Selbſtbwußtſein, Vernunft und Geiſt unterſcheiden, iſt zwar auch die Religion als Bewußtſein des abſoluten Weſens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtſeins aus, das ſich des abſoluten Weſens bewußt iſt; nicht aber iſt das abſolute Weſen an und für ſich ſelbſt, nicht das Selbſtbewußtſein des Geiſtes in jenen Formen erſchienen [3]). Die Religion iſt die Vollendung des Geiſtes, worin die einzelnen Momente deſſelben Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund ſolcherweiſe zurückgehen und zurückgegangen ſind, daß ſie zuſammen die daſeiende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes ausmachen, welcher nur iſt als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten [4]). Der Geiſt iſt erſt als abſoluter Geiſt wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſich auch in ſeiner Wahrheit iſt, oder die Extreme, in die er ſich als Bewußtſein theilt, in Geiſtesgeſtalt für einander ſind. Die Geſtaltung, welche der Geiſt als Gegenſtand

---

1) A. a. O. S. 493.
2) Phänomenologie S. 509—594.
3) A. a. O. S. 509.
4) A. a. O. S. 513. 514.

ſeines Bewußtſeins annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geiſtes als von der Subſtanz erfüllt; durch dieſen Inhalt verſchwindet dieß, daß der Gegenſtand zur reinen Gegenſtändlichkeit, zur Form der Negativität des Selbſtbewußtſeins herabſinkt. Die unmittelbare Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt iſt die Grundlage oder reines Bewußtſein, *innerhalb* deſſen das Bewußtſein auseinander tritt. Auf dieſe Weiſe in ſein reines Selbſtbewußtſein eingeſchloſſen, exiſtirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer *Natur* überhaupt; ſondern was er in dieſer Bewegung hervorbringt, ſind ſeine Geſtalten als Geiſter, die zuſammen die Vollſtändigkeit ſeiner Erſcheinung ausmachen und dieſe Bewegung ſelbſt iſt das Werden ſeiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derſelben, oder ſeine unvollkommenen Wirklichkeiten. Die *erſte* Wirklichkeit deſſelben iſt der Begriff der Religion ſelbſt, oder ſie als *unmittelbare* und alſo *natürliche Religion*; in ihr weiß der Geiſt ſich als ſeinen Gegenſtand in natürlicher oder unmittelbarer Geſtalt. Die *zweite* aber iſt nothwendig dieſe, ſich in der Geſtalt der *aufgehobenen Natürlichkeit* oder des *Selbſts* zu wiſſen. Sie iſt alſo die *künſtliche Religion*; denn zur Form des *Selbſts* erhebt ſich die Geſtalt durch das *Hervorbringen* des Bewußtſeins, wodurch dieſes in ſeinem Gegenſtande ſein Thun oder das Selbſt anſchaut. Die *Dritte* endlich hebt die Einſeitigkeit der beiden erſten auf; das Selbſt iſt eben ſowohl ein *unmittelbares* als die *Unmittelbarkeit Selbſt* iſt. Wenn in der erſten der Geiſt überhaupt in der Form des Bewußtſeins, in der zweiten — des Selbſtbewußtſeins iſt; ſo iſt er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Geſtalt des *An- und Fürſichſeins*; und indem er alſo vorgeſtellt iſt, wie er an und für ſich iſt, ſo iſt dieß die *offenbare Religion*. Obwohl er aber in ihr zu ſeiner wahren *Geſtalt* gelangt, ſo iſt eben die Geſtalt ſelbſt und die *Vorſtellung* noch die unüberwundene Seite, von der er in den *Begriff* übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der eben ſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben, und ſeine Geſtalt oder das

Element ſeines Daſeins, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt [1]).

Die Religion theilt ſich in a) die natürliche, b) die Kunſtreligion nnd c) in die offenbare Religion. Der ſo eingetheilte Stoff zerlegt ſich weiter und zwar in

I. Die natürliche Religion. S. 518—526.
a) Das Lichtweſen S. 520.
b) Die Pflanze und das Thier S. 522.
c) Der Werkmeiſter S. 523.
II. Die Kunſtreligion S. 527.
a) Das abſtracte Kunſtwerk S. 530.
b) Das lebendige Kunſtwerk S. 540.
c) Das geiſtige Kunſtwerk S. 545.
III. Die offenbare Religion 561.

Durch die Religion der Kunſt tritt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die Form des Subjects, denn ſie bringt ſeine Geſtalt hervor und ſetzt in ihr das Thun oder das Selbſtbewußtſein [2]). Das unmittelbare Anſich des Geiſtes, der ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins gibt, heißt nichts Anderes, als daß der wirkliche Weltgeiſt zu dieſem Wiſſen von ſich gelangt iſt; dann erſt tritt dieß Wiſſen auch in ſein Bewußtſein und als Wahrheit ein. Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins an ſich und damit auch für ſein Bewußtſein gegeben, erſcheint nun ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſein d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt, daß er für die unmittelbare Gewißheit iſt, daß das glaubende Bewußtſein dieſe Göttlichkeit ſieht und fühlt und hört. So iſt es nicht Einbildung, ſondern es iſt wirklich an dem. Das Bewußtſein geht dann nicht aus ſeinem Innern von dem Gedanken aus, und ſchließt in ſich den Gedanken des Gottes mit dem Daſein zuſammen, ſondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daſein aus und

---

1) A. a. O. S. 516. 517.
2) A. a. O. S. 561.

erkennt den Gott in ihm[1]). Die Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daß es weſentlich und unmittelbar die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins hat, iſt der einfache Inhalt der abſoluten Religion. In ihr wird das Weſen als Geiſt gewußt, oder ſie iſt ſein Bewußtſein über ſich, Geiſt zu ſein. Denn der Geiſt iſt das Wiſſen ſeiner ſelbſt in ſeiner Entäuſſerung; das Weſen, das die Bewegung iſt, in ſeinem Andersſein die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behalten. Dieß aber iſt die Subſtanz, inſofern ſie in ihrer Accidentalität eben ſo in ſich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein Unweſentliches und ſomit in einem Fremden ſich Befindendes gleichgültig, ſondern darin in ſich, d. h. inſofern ſie Subject oder Selbſt iſt. In dieſer Religion iſt deßwegen das göttliche Weſen geoffenbart. Seine Offenbarung beſteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es iſt. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geiſt gewußt wird, als Weſen, das weſentlich Selbſtbewußtſein iſt[2]). Das Subject ſelbſt und damit auch das reine Allgemeine iſt offenbar als Selbſt, denn dieß iſt eben dieß in ſich reflectirte Innere, das unmittelbar da und die eigene Gewißheit desjenigen Selbſts iſt, für welches es da iſt. Dieß — ſeinem Begriffe nach das Offenbare zu ſein, — iſt alſo die wahre Geſtalt des Geiſtes und dieſe ſeine Geſtalt, der Begriff, iſt eben ſo allein ſein Weſen und Subſtanz. Er wird gewußt als Selbſtbewußtſein und iſt dieſem unmittelbar offenbar, denn er iſt dieſes ſelbſt; die göttliche Natur iſt daſſelbe, was die menſchliche iſt, und dieſe Einheit iſt es, die angeſchaut wird[3]). Daß das höchſte Weſen als ein ſeiendes Selbſtbewußtſein geſehen, gehört u. ſ. f. wird, dieß iſt in der That die Vollendung ſeines Begriffes; und durch dieſe Vollendung iſt das Weſen ſo unmittelbar da, als es Weſen iſt. Dieß unmittelbare Daſein iſt zugleich nicht allein und blos unmittelbares Bewußtſein, ſondern es iſt religiöſes Bewußtſein; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines ſeienden

1) A. a. O. S. 567. 568.
2) A. a. O. S. 569.
3) A. a. O. S. 570.

Selbſtbewußtſeins, ſondern des rein gedachten oder abſoluten Weſens. Weſſen wir uns in unſerm Begriffe bewußt ſind, daß das Sein Weſen iſt, iſt das religiöſe Bewußtſein ſich bewußt. Dieſe Einheit des Seins und Weſens, des Denkens, das unmittelbar Daſein iſt, iſt, wie es der Gedanke dieſes religiöſen Bewußtſeins oder ſein vermitteltes Wiſſen iſt, eben ſo ſein unmittelbares Wiſſen; denn dieſe Einheit des Seins und Denkens iſt das Selbſtbewußtſein und iſt ſelbſt da, oder die gedachte Einheit hat zugleich dieſe Geſtalt deſſen, was ſie iſt. Gott iſt alſo hier offenbar, wie er iſt; er iſt ſo da, wie er an ſich iſt; er iſt da als Geiſt. Gott iſt allein im reinen ſpeculativen Wiſſen erreichbar, und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt; denn er iſt der Geiſt und dieſes ſpeculative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Weſen, und dieß Denken als Sein und als Daſein, und das Daſein als die Negativität ſeiner ſelbſt, hiemit als Selbſt, dieſes und allgemeines Selbſt; eben dieß weiß die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten ſich allein auf dieſe Offenbarung hin, anzuſchauen, was das abſolute Weſen iſt und ſich ſelbſt in ihm zu finden; dieſe Freude wird dem Selbſtbewußtſein und ergreift die ganze Welt, im abſoluten Weſen ſich zu ſchauen, denn es iſt Geiſt, es iſt die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß ſelbſt ausdrückt, daß das Weſen dadurch erſt, daß es als unmittelbares Selbſtbewußtſein angeſchaut wird, als Geiſt gewußt wird [1]). Der einzelne Menſch, als welcher das abſolute Weſen offenbar iſt, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des ſinnlichen Seins. Er iſt der unmittelbare gegenwärtige Gott; dadurch geht ſein Sein in Geweſenſein über. Das Bewußtſein, für welches er die ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es hat ihn geſehen und gehört; und erſt dadurch, daß es ihn nur geſehen, gehört hat, wird es ſelbſt geiſtiges Bewußtſein, oder wie er vorher als ſinnliches Daſein für es aufſtand, iſt er

1) A. a. O. S. 570—572.

jetzt im Geiſte aufgeſtanden. Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, iſt es ſelbſt nur unmittelbares Bewußtſein, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbſt als Geiſt weiß. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeins des als abſoluten Weſens Gewußten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment; der Geiſt bleibt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſein der Gemeinde, das in ſeiner eigenen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject iſt; nicht der Einzelne für ſich, ſondern zuſammen mit dem Bewußtſein der Gemeinde und das, was er für dieſe iſt, iſt das vollſtändige Ganze deſſelben[1]). Der Geiſt iſt alſo im allgemeinen Selbſtbewußtſein geſetzt; er iſt ſeine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbſtbewußtſeins, das ſich von ſeiner Vorſtellung unterſcheidet, iſt, das hervorzubringen, was an ſich geworden iſt. Der geſtorbene göttliche Menſch oder menſchliche Gott iſt an ſich das allgemeine Selbſtbewußtſein: er hat dieß für dieß Selbſtbewußtſein zu werden[2]). Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtracte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſein, oder er wird ſein ſo eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſein dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr tagtäglich ſtirbt und aufersteht[3]). Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt, als ein einzelner oder vielmehr als ein beſonderer an ſeinem Daſein die Natur des Geiſtes vorſtellt, iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſein ſelbſt verſetzt, in das in ſeinem Andersſein ſich erhaltende Wiſſen; dieß ſtirbt daher nicht

1) A. a. O. S. 573.
2) A. a. O. S. 586. 587.
3) A. a. O. S. 589.

wirklich, wie der Beſondere vorgeſtellt wird, wirklich geſtorben zu ſein, ſondern ſeine Beſonderheit erſtirbt in ſeiner Allgemeinheit, d. h. in ſeinem Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt. Das zunächſt hervorgehende Element des Vorſtellens iſt alſo hier als aufgehobenes geſetzt, oder es iſt in das Selbſt, in ſeinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seiende iſt zum Subjecte geworden. Eben damit iſt auch das erſte Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geiſt nicht mehr jenſeits des vorſtellenden Bewußtſeins noch des Selbſts, ſondern die Rückkehr des Ganzen in ſich iſt eben dieß, alle Momente in ſich zu enthalten. Der vom Selbſt ergriffene Tod des Mittlers iſt das Aufheben ſeiner Gegenſtändlichkeit oder ſeines beſondern Fürſichſeins; dieß beſondere Fürſichſein iſt allgemeines Selbſtbewußtſein geworden. Auf der andern Seite iſt das Allgemeine eben dadurch Selbſtbewußtſein, und der reine oder unwirkliche Geiſt des bloſſen Denkens wirklich geworden [1]). So iſt alſo der Geiſt ſich ſelbſt wiſſender Geiſt [2]). Vollendet aber iſt dieſe Gemeinde noch nicht in dieſem ihrem Selbſtbewußtſein; ihr Inhalt iſt überhaupt in der Form des Vorſtellens für ſie, und dieſe Entzweiung hat auch die wirkliche Geiſtigkeit derſelben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorſtellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens ſelbſt damit behaftet war [3]).

D. D. Das abſolute Wiſſen [4]). Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewußtſein als ſolches noch nicht überwunden, oder, was daſſelbe iſt, ſein wirkliches Selbſtbewußtſein iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewußtſeins; er ſelbſt überhaupt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt; und es iſt allein noch um

---

1) A. a. O. S. 589. 590.
2) A. a. O. S.
3) A. a. O. S. 591.
4) Phänomenologie S. 594—612.

das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun[1]). Was nun aber bisher, und insbeſondere in der Religion, Inhalt oder Form des Vorſtellnes eines Andern war, daſſelbe ſoll nunmehr eigenes Thun des Selbſts werden; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eigenes Thun des Selbſts iſt; — denn dieſer Begriff iſt, wie wir ſehen, das Wiſſen des Thuns des Selbſts in ſich als aller Weſenheit und alles Daſeins, das Wiſſen von dieſem Subjecte als der Subſtanz und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. Was wir hier hinzuthun, iſt allein theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Principe das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, theils das Feſthalten des Begriffs in der Form des Begriffes, deſſen Inhalt ſich in jenen Momenten und der ſich in der Form einer Geſtalt des Bewußtſeins ſchon ſelbſt ergeben hätte. Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbſts gibt, und dadurch ſeinen Begriff eben ſo realiſirt, als er in dieſer Realiſirung in ſeinem Begriff bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt, oder das begreifende Wiſſen. Die Wahrheit iſt nicht nur an ſich vollkommen der Gewißheit gleich, ſondern hat auch die Geſtalt der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder ſie iſt in ihrem Daſein, d. h. für den wiſſenden Geiſt in der Form des Wiſſens ſeiner ſelbſt. Die Wahrheit iſt der Inhalt, der in der Religion ſeiner Gewißheit noch ungleich iſt. Die Gleichheit aber iſt darin, daß der Inhalt die Geſtalt des Selbſts erhalten. Dadurch iſt dasjenige zum Elemente des Daſeins, oder zur Form der Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſein geworden, was das Weſen ſelbſt iſt; nämlich der Begriff. Der Geiſt, in dieſem Elemente dem Bewußtſein erſcheinend, oder was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft[2]). Was aber das Daſein dieſes Begriffs betrifft, ſo erſcheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wiſſenſchaft nicht

1) A. a. O. S. 594.
2) A. v. O. S. 602. 603.

eher, als bis der Geiſt zu dieſem Bewußtſein über ſich gekommen iſt. Als der Geiſt, der weiß, was er iſt, exiſtirt er früher nicht und ſonſt nirgends als nach Vollendung der Arbeit, ſeine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſich für ſein Bewußtſein die Geſtalt ſeines Weſens zu erſchaffen und auf dieſe Weiſe ſein Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein auszugleichen [1]). Ehe der Geiſt nicht an ſich, nicht als Weltgeiſt ſich vollendet, kann er nicht als ſelbſtbewußter Geiſt ſeine Vollendung erreichen. Die Bewegung, die Form ſeines Wiſſens von ſich hervorzutreiben, iſt die Arbeit, die er als wirkliche Geſchichte vollbringt [2]). In dem Wiſſen hat alſo der Geiſt die Bewegung ſeines Geſtaltens beſchloſſen, inſofern daſſelbe mit dem unüberwundenen Unterſchiede des Bewußtſeins behaftet iſt. Er hat das reine Element ſeines Daſeins, den Begriff, gewonnen. In der ſelbſtiſchen Form, worin das Daſein unmittelbarer Gedanke iſt, iſt der Inhalt Begriff. Indem alſo der Geiſt den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daſein und iſt Wiſſenſchaft [3]). Die Geſchichte iſt das wiſſende, ſich ermittelnde Werden — der an die Zeit entäuſſerte Geiſt. Dieß Werden ſtellt eine kurze Bewegung und Aufeinanderfolge von Geiſtern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet, eben darum ſich ſo träge bewegt, weil das Selbſt dieſen ganzen Reichthum ſeiner Subſtanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem ſeine Vollendung darin beſteht, das was er iſt, ſeine Subſtanz, vollkommen zu wiſſen, ſo iſt dieß Wiſſen ſein Inſichgehen, in welchem er ſein Daſein verläßt, und ſeine Geſtalt der Erinnerung übergibt. In ſeinem Inſichgehen iſt er in der Nacht ſeines Selbſtbewußtſeins verſunken, ſein verſchwundenes Daſein aber iſt in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobene Daſein, — das vorige, aber aus dem Wiſſen neugeborene, — iſt das neue Daſein, eine neue Welt und Geiſtesgeſtalt. In ihr hat er eben ſo unbefangen von Vorne bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und

1) A. a. O. S. 603.
2) A. a. O. S. 606.
3) A. a. O. S. 609.

ſich von ihr wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der frühern Geiſter nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat ſie aufbewahrt, und iſt das Innere und die in der That höhere Form der Subſtanz. Wenn alſo dieſer Geiſt ſeine Bildung, von ſich nur auszugehen ſcheinend, wieder von Vorne anfängt, ſo iſt es zugleich auf einer höhern Stufe, daß er anfängt. Das Geiſterreich, das auf dieſe Weiſe ſich in dem Daſein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel iſt die Offenbarung der Tiefe und dieſe iſt der abſolute Begriff; dieſe Offenbarung iſt hiemit das Aufheben ſeiner Tiefe oder ſeine Ausdehnung, die Negativität dieſes inſichſeienden Ich, welche ſeine Entäuſſerung oder Subſtanz iſt, — und ſeine Zeit, daß dieſe Entäuſſerung ſich von ihr ſelbſt entäuſſert und ſo in ihrer Ausdehnung eben ſo in ihrer Tiefe, dem Selbſt iſt. Das Ziel, das abſolute Wiſſen, oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeins iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit [1]).

Damit hätten wir die Phänomenologie des Geiſtes ihrem Grundriſſe nach mitgetheilt. Nunmehr liegt uns ob, unſer Urtheil über das Ganze auszuſprechen, wobei wir jedoch auf jene kritiſchen Bemerkungen zurückverweiſen, die wir theilweiſe in Abſicht auf Einzelnes ſchon im Verlaufe der bisherigen Darſtellung gemacht haben.

---

1) A. a. O. S. 610—612.

1) Allererſt iſt auseinanderzuſetzen, welche Stelle die Phänomenologie bei Hegel einnehme. Steht ſie als ein Ganzes für ſich ſelber da, und behauptet ſie in dieſem ſelbſtſtändigen Charakter eine gleichgültige Stellung gegen die von Hegel behandelten beſondern Zweige des Wiſſens? Oder nimmt ſie unter den Schriften Hegels einen beſtimmten Ort in der Art ein, daß ſie gewiſſen Disciplinen vor-, bei- oder nachgeordnet iſt? Oder iſt ſie endlich, was mehr iſt, ſelbſt integrirendes Glied des ganzen geſchloſſenen Syſtems?

Hegel ſelbſt hat ſich für die zweite und dritte Anſicht zumal erklärt: für die zweite, indem er die Phänomenologie als eine Vorſtufe zur Logik ausgab; für die dritte, indem er ſie als einen beſondern Beſtandtheil factiſch in ſein Syſtem verflocht. Beide Anſichten über die Stellung der Phänomenologie vertragen ſich aber wenig mit einander. Denn beruft ſich Hegel auf die Phänomenologie als auf dasjenige, was auf die Logik vorbereitet[1]), und was die Logik ſomit vorausſetzt; ſo muß im Syſteme ſelbſt, d. i. in der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die Phänomenologie offenbar ihre Stelle unmittelbar vor der Logik einnehmen. Dem aber iſt nun nicht ſo, ſondern Hegel behandelt die Phänomenologie im dritten Theile des Syſtems, in der Philoſophie des Geiſtes, indem er ihr hier ihren Platz zwiſchen der Anthropologie und Pſychologie anweiſt[2]). So zwiſchen dieſe beiden hineingeſtellt, kann ſie auch in der alten Ausdehnung nicht mehr vorkommen, vielmehr reicht ſie in ihrer Entwicklung nur von dem ſinnlichen Bewußtſein bis zur Vernunft hinauf, weil mit dem Geiſte ſelbſt die Pſychologie beginnt. Abgeſchnitten von ihr, oder aus ihrem Bereiche herausgefallen ſind daher der Geiſt, die Religion und das abſolute Wiſſen.

Es iſt alſo klar, daß Hegel über das Weſen und die Aufgabe der Phänomenologie zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Anſichten hatte.

---

1) Logik I. S. 8. 33. 34. 41. 61.

2) Encyklopädie S. 413—439.

Der Phänomenologie kann aber auch der erſte Charakter beigelegt werden, nach welchem ſie ein an ſich Selbſtſtändiges iſt, und dann hätte ſie etwa die Bedeutung einer Propädeutik[1]).

Wie es ſich hiemit auch immerhin verhalten möge, ſo viel iſt gewiß, daß die Phänomenologie für Hegel ſelbſt eine Vorſchule war, daß er bei weiter geſchrittener Entwicklung nicht nur Manches veränderte, ſondern über ſie ſelbſt als Wiſſenſchaft eine andere Anſicht ausbildete, wie aus der Encyklopädie mehrfach hervorgeht. Dadurch iſt es allerdings gekommen, daß über Einen und denſelben Gegenſtand von Hegel dreimal verhandelt wird, das erſtemal in der Phänomenologie, das anderemal in der Encyklopädie, das drittemal endlich in den beſondern Vorleſungen über einzelne Theile der Philoſophie, wie über die Rechtslehre, die Religionsphiloſophie, die Philoſophie der Geſchichte, die Aeſthetik u. ſ. f. Darauf jedoch, ob ein Gelehrter ſein Leben hindurch über Einen und denſelben Gegenſtand ſich mehrmals geäuſſert habe, wird weniger Gewicht gelegt, als darauf, ob er in ſeinen Anſchauungen ſich conſequent geblieben ſei. Und dieß muß in Abſicht auf Hegel aus einer Vergleichung der Darſtellung der Phänomenologie mit den ſpätern Darſtellungen ſeiner übrigen Disciplinen hervorgehen. Wir werden aber eben hiebei zu ſehen oftmals Gelegenheit haben, daß zwar Hegel in ſeiner Grundanſicht, ſo fern dieſe eine pantheiſtiſche iſt, ſich allerdings gleich geblieben, daß er aber im Beſondern ſeine Anſchauungen mehrmals ſehr bedeutend modificirt habe. Wir erinnern beiſpielsweiſe nur an ſeine Auffaſſung der alten Religionen, ſowohl in Abſicht auf ihr Weſen als in Abſicht auf ihre organiſche Aufeinanderfolge.

2) Es ſoll von uns gerade am allerwenigſten in Abrede geſtellt werden, daß der Phänomenologie ein großer und tiefer Gedanke zu Grund liege, der Gedanke nämlich, die Bildungsgeſchichte des menſchlichen Geiſtes im Fortſchritte der Momente

---

1) Von dieſem Geſichtspunkte iſt Gabler ausgegangen, der die Hegelſche Phänomenologie zu einem „Lehrbuche der philoſophiſchen Propädeutik" (Erlangen 1827) verarbeitete, wovon aber nur die erſte Abtheilung erſchienen iſt.

darzuſtellen. Welchen Werth wir unſrerſeits auf ein ſolches Unternehmen legen, haben wir an einem andern Orte, und zwar mit dem ausdrücklichſten Wunſche ausgeſprochen, es möchte ein durch Talent und Gelehrſamkeit berufener Mann zur Ausarbeitung einer Geſchichte des Geiſtes, und zwar in der Totalität ſeiner Bildungen auf den verſchiedenen Stufen ſeiner Entwicklung ſchreiten, welches Unternehmen zugleich eine Heuriſtik des Geiſtes oder der Ideen der Menſchheit wäre[1]). Dieſen Wunſch hätten wir nicht ausſprechen können, würde uns die Phänomenologie Hegels genügt haben, die, eben weil wir ſie aus alsbald anzugebenden Gründen für ein verfehltes Werk halten müſſen, auch zu jenem Dienſte auf dem Gebiete der höhern Pädagogik nicht berechtigt iſt, den Hegel ſo angibt: „Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes durchlaufen, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet iſt[2])." Allerdings iſt für das Individuum nicht leicht ein Unterricht lehrreicher und erſprießlicher als der durch die Geſchichte der geiſtigen Entwicklung der Menſchheit; allein dieß kann jedoch nur dann der Fall ſein, wenn die Darſtellung eine wahre und treue iſt. Neu aber iſt der Gedanke einer ſolchen Wiſſenſchaft nicht zu nennen. Schon vor hundert Jahren hat in Italien Giambattiſta Vico in mehreren Schriften die Abſicht ausgeſprochen, und in den „Grundzügen einer neuen Wiſſenſchaft[3])" zur theilweiſen Ausführung gebracht, die Abſicht nämlich, eine „Philoſophie und Philologie des menſchlichen Geſchlechts" zu ſchreiben, eine „ideale ewige Geſchichte auf der Idee der Vorſehung, von der durch das ganze Werk nachgewieſen wird, daß durch ſie das natürliche Recht der Völker geordnet worden; nach welcher ewigen Geſchichte in der Zeit die ſämmtlichen

1) Vergl. unſere Schrift: Ueber das Weſen der Univerſität und den innern Organismus der Univerſitätswiſſenſchaften. Freiburg 1839. S. 56. ff.

2) Phänomenologie S. 23.

3) Teutſch von W. E. Weber, Leipzig 1822.

beſondern Geſchichten der Nationen in ihren Entſtehungen, Fortſchritten, Zuſtänden, ihrem Verfall und Ende ablaufen [1])." Indem wir an einzelnen Orten Gelegenheit nehmen werden, auf dieſe Schrift zurückzukommen, gehen wir zu Hegel zurück.

3) Die Kritik der Phänomenologie zerfällt in zwei Theile: in die Kritik des erkenntniß-theoretiſchen, und in die Kritik des ethiſch-religiöſen Theils. Daß Hegel beide Theile an manchen Orten unberechtigt vermiſcht habe, werden wir im fernern Verlaufe ſehen.

4) Kritik des erkenntniß-theoretiſchen Theils. Iſt des Aufgabe der Phänomenologie, den Geiſt in das Element des reinen logiſchen Wiſſens zu erheben, durch die erſcheinende Welt hindurch zum abſoluten Begriffe zu kommen, zu der allgemeinen Idee, zu dem reinen Sein, mit welchem die Logik beginnt und ſich beſchäftiget; ſo wird allererſt darauf zu ſehen ſein, ob bei der Löſung der Aufgabe die erſcheinende Welt, die große Gegenſtändlichkeit, in ihrem wirklichen Sein und Weſen unverkümmert belaſſen und darum in Wahrheit erkannt wird, oder nicht. Hiemit aber verhält es ſich bei Hegel alſo:

a) Schon der erſte Schritt beim Eintritte in die Phänomenologie iſt durch die Begehung einer petitio principii bezeichnet. Denn es wird von der Vorausſetzung ausgegangen, der zu erkennende Gegenſtand ſei ein unſelbſtſtändiges Moment des Bewußtſeins in ſeiner dialektiſchen Selbſtbewegung. So ſehr daher Hegel gegen das Verfahren eifert, allen Inhalt in das trockene Ich zurückzuführen und darin aufzulöſen [2]); ſo ſehr begeht er dennoch ſelbſt denſelben Fehler durch jene „Vorausſetzung, die er bei Unterſuchung und Prüfung der Realität des Erkenneus als Maaßſtab zu Grunde legt [3])." Denn hier vernehmen wir

---

1) Giambattiſta Vico Grundzüge einer neuen Wiſſenſchaft über die gemeinſchaftliche Natur der Völker. Leben des Verfaſſers S. 108. 109. Vgl. im Werke ſelbſt S. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 196. 197.

2) Phänomenologie S. 66.

3) Phänomenologie S. 66. 67.

folgende Gedanken: „Unterſuchen wir die Wahrheit des Wiſſens, ſo ſcheint es, wir unterſuchen, was es an ſich iſt. Allein in dieſer Unterſuchung iſt es unſer Gegenſtand, es iſt für uns; und das Anſich deſſelben, welches ſich ergäbe, wäre ſo vielmehr ſein Sein für uns; was wir als ſein Weſen behaupten würden, wäre vielmehr nicht ſeine Wahrheit, ſondern nur unſer Wiſſen von ihm. Das Weſen oder der Maaßſtab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch dieſe Vergleichung entſchieden werden ſollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen. Aber die Natur des Gegenſtandes, den wir unterſuchen, überhebt dieſer Trennung oder dieſes Scheins von Trennung und Vorausſetzung. Das Bewußtſein gibt ſeinen Maaßſtab an ihm ſelbſt, und die Unterſuchung wird dadurch eine Vergleichung ſeiner mit ſich ſelbſt ſein [1]." Statt alſo es auf einen Proceß ankommen zu laſſen, in und durch welchen das Bewußtſein den Gegenſtand erkennt, denkt und ſchaut das Bewußtſein nur ſich ſelbſt im Gegenſtande, es vergleicht ſich lediglich nur mit ſich ſelbſt, und wie es ſich ſelbſt nur denkt und ſich ſelbſt mit ſich vergleicht, eben ſo prüft es ſich auch nur ſelbſt an ſich. „Aber nicht nur nach dieſer Seite, daß Begriff und Gegenſtand, der Maaßſtab und das zu Prüfende, in dem Bewußtſein ſelbſt vorhanden ſind, wird eine Zuthat von uns überflüſſig, ſondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, ſo daß, indem das Bewußtſein ſich ſelbſt prüft, uns auch von dieſer Seite nur das reine Zuſehen bleibt. Denn das Bewußtſein iſt einerſeits Bewußtſein des Gegenſtandes, andererſeits Bewußtſein ſeiner ſelbſt [2]." Die Phänomenologie iſt daher nur eine fortgehende Vergleichung des Bewußtſeins mit dem Bewußtſein, ſo wie eine Prüfung deſſelben Bwußtſeins an ihm ſelber. Damit wird aber keine Erkenntniß gewonnen, vielmehr bleibt der reale Inhalt, der wirkliche Gegenſtand ſo unerkannt und unbekannt, wie

1) Phänomenologie S. 67. 68.

2) Phänomenologie S. 69.

das Kantſche Ding an ſich. Die Phänomenologie iſt ſomit auch weit davon entfernt, die Welt nach ihrem concreten Inhalte und in ihrem objectiven Sein zu begreifen, die Einheit des Wiſſens mit dem Gegenſtande wird nicht erreicht, ſondern iſt nur eine Einheit des Bewußtſeins mit ihm, dem Bewußtſein ſelber und, was das Reſultat des Ganzen angeht, eine Einheit des reinen, logiſchen Wiſſens mit dem reinen, logiſchen Wiſſen. Dieſe Einheit iſt in ſofern ganz aufs Subjective geſtellt, weil der Begriff von Vorne herein ſchon als das Weſen der Dinge gedacht wird, oder vielmehr als dieſes Weſen ſich ſelber denkt. Die Einheit aber, die als Reſultat gewonnen wird, iſt in der That nicht Reſultat, ſondern lediglich dasjenige, was ſie die urſprüngliche, in der petitio principii gelegene Anticipation ſein läßt, oder wozu ſie ſie prädeſtinirt hat.

b) Dadurch verliert aber die Phänomenologie nicht blos im Sinne wahrer Wiſſenſchaft ihren eigenthümlichen Charakter, ſondern im Sinne Hegels ſelbſt auch. Denn wenn die Logik die Phänomenologie als dasjenige vorausſetzt, wovon ſie ſelbſt ausgeht, als dasjenige nämlich, worin das Werden des Wiſſens vor ſich gegangen ſein ſoll, weil die phänomenologiſche Thätigkeit die Erhebung in das Element des reinen, logiſchen Wiſſens zu ihrem Objecte hat; ſo leiſtet in der That die Phänomenologie das Verlangte nicht, ſondern, Statt die Vorausſetzung zu rechtfertigen, welche die Logik in Betreff ihrer macht, ſetzt ſie durch ihre petitio principii und durch ihre Anticipation ſelbſt nur ſtets voraus, beruht alſo von Anfang bis zum Ende weſentlich ſelbſt auf reiner Vorausſetzung. Die reine Form, das logiſche Element, in welches die erſcheinende Welt ſich auflöſen ſoll, iſt überall ſchon vorausgenommen, beſteht ſchon vor jedem Verſuche einer Auflöſung, ſo daß die Auflöſung zum leeren Scheine wird. Darum wird die Auflöſung ſelbſt gleichſam nur ſpielend vorgenommen; es wird an ſich nur behauptet, das concrete Sein ſei aufgelöst. Ein ſchlagendes Beiſpiel von dieſer Auflöſung iſt uns oben ſchon in der Lehre von der ſinnlichen Gewißheit vorgekommen, in welcher alle concreten Geſtalten des ſinnlichen Bewußtſeins in das Dieſes, in das Jetzt und in das Hier, als in leere Kategorien aufgelöst

wurden, ein Beiſpiel, das nicht nur ohne allen Ernſt, ſondern bei aller ſonſtigen Gravität des Denkers ſogar als Zeichen eines nicht geringen wiſſenſchaftlichen Leichtſinns daſteht.

c) Die Vorausſetzung, die für den Anfang gilt, ſetzt ſich alsbald wieder voraus, und ſo fort und fort, ſo daß der Fortſchritt in der dialektiſchen Bewegung eigentlich nur die ſich immer aufs Neue wiederum ſetzende Vorausſetzung iſt. Darum kann auch, dieſer gegenüber, keine wahrhaft concrete Geſtalt des wirklichen Lebens aufkommen und in ihrer Integrität als unverletzlich ſich ſetzen, vielmehr werden alle dieſe Geſtalten nur als Fort- und Uebergangspunkte des abſoluten Begriffs als des logiſchen angeſehen, und in dieſer Bedeutung, kaum geſetzt, wieder aufgehoben. Das Phänomenon iſt darum das überall im Noumenon Verſchwindende. Darum hat, wie wir oben geſehen, die beobachtende Vernunft in der Dingheit nur das Bewußtſein ihrer ſelbſt. Es handelt ſich bei Hegel nicht eigentlich darum, die Wirklichkeit vernünftig zu finden, ſondern vielmehr die Vernunft in ihrem abſtracten Charakter und in ihrem reinen Sein als alle Wirklichkeit zum Voraus zu ſetzen, und dieſe Vorausſetzung durchzuführen. Offenbar wird dieſe Durchführung nur möglich durch fortgehende Auflöſung des Beſondern, Individuellen, Beſtimmten, und zwar als Auflöſung ins reine Allgemeine, Unbeſtimmte, Inhaltsloſe und Leere. Was ſich in dieſes nicht mehr auflöſen läßt, iſt das ſchlechthin Nichtige, Bedeutungsloſe. Ja die Beſtimmtheit iſt ſelbſt Mackel. Daher ſpricht Hegel von einer „Mackel der Beſtimmtheit, von welcher das reine Wiſſen frei ſei [1].“ Alles läuft daher in die „Kategorie“ als in die „reine Weſenheit“ zurück [2]. Die „ſich bewegende Allgemeinheit iſt als der Begriff jener Inhalt, welcher aller Inhalt iſt [3].“ „Die abſolute Wahrheit fixer Beſtimmtheiten widerſpricht der Einheit des Selbſtbewußtſeins, oder des Denkens und der Form überhaupt [4].“

---

1) Phänomenologie S. 487.
2) Phänomenologie S. 177. 178.
3) A. a. O. S. 226.
4) A. a. O. S. 226.

d) Für die Hegelſche Auffaſſung des dialektiſchen Proceſſes kann nicht ſprechen, was andere Denker über das Erkennen als ein geiſtiges Einsſetzen des Denkens mit dem Objecte geſagt haben. Ehe wir den Beweis hiefür liefern, iſt dieſes geiſtige Einsſetzen näher zu beſtimmen. Die Wahrheit wird insgemein in die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem zu denkenden oder gedachten Objecte geſetzt. Das Maaß dieſes Uebereinſtimmens iſt nun auch das Maaß des Einsſetzens, d. h. die Einheit des Denkens mit dem Sein geht ſo weit, als die Uebereinſtimmung geht [1]. Darum iſt die gedachte Einheit auch keine weſentliche Einheit, ſondern nur eine formelle. Aber ſelbſt dieſe reicht nur ſo weit, als es den Menſchen möglich iſt, ſich der Idee eines Dinges zu bemächtigen, die abſolut adäquat nur in Gott iſt. Der Proceß des Erkennens iſt daher ein Proceß des Ueberwindens; der erkennende Geiſt überwindet das reale Sein, und er erkennt gerade ſo weit und in dem Umfange, als er dasjenige überwindet, was ſeiner Natur nach das Andere iſt. Dieſes Ueberwinden als ein Bewältigen iſt ein Unterwerfen, durch welches das Denken den Gegenſtand ſich gleich macht, alſo ein ſich Gleichſetzen. Was der Menſch begreift, damit wird er gleichſam Eins, ja das wird er gewiſſermaßen ſelbſt [2].

Deßwegen ſind auch die, welche im geiſtigen Verkehr mit einander begriffen ſind, und ſich gegenſeitig verſtehen, Eins zu nennen [3].

---

1) Vergl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums. I. S. 544 ff.

2) Scotus Erigena ſagt daher: In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, eique unum efficitur. Divis. natur. l. IV. c. 9. Qui enim, ut dixi, pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit. *Ibid.* l. IV. c. 9. Quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit. *Ibid.* l. I. c. 9.

3) Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Si quidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis, quod ego plane intelligo, intellectus meus efficeris, ac de duobus intellectibus fitunus, ab eo quod ambo sincere et incunctanter intelligimus formatus. *Ibid.* l. IV. c. 9.

Indem aber dieſes Einsſetzen oder Einswerden dennoch immer nur in der Uebereinſtimmung wurzelt und darin ſeine Bedeutung hat; ſo wird der Gegenſtand nicht aus ſeinem individuellen Weſen und ſeiner eigenthümlichen innerlichen Beſtimmtheit herausgeriſſen und in das abſtract Allgemeine verflüchtiget, ſondern er bleibt ſowohl in ſeinem individuellen Weſen als in ſeiner Anderheit, und wird in beiden nur erkannt. Bei Hegel aber iſt es völlig anders. Die weſentliche Beſtimmtheit des concreten Seins iſt ihm eine Mackel, von welcher es das Erkennen dadurch befreit, daß er daſſelbe ins reine Sein, in die leere Abſtraction, in die Kategorie verflüchtiget. So aber wird die in der Phänomenologie von Hegel beobachtete Methode nothwendig eine ſolche werden, durch deren Anwendung das wirkliche Erkennen als das Erkennen der concreten, lebendigen Welt in ihrer unendlich reichen Beſtimmtheit unmöglich gemacht wird. Eine ſolche Methode iſt in der That die Methode des Nichterkennens. Denn das Sein wird nach ihr nicht erkannt, wie es in Wahrheit iſt, ſondern ſo, wie es ſeines innern, eigenthümlichen Weſens durch Abſtraction ſich entlediget hat, folglich ſo, wie es in Wahrheit nicht iſt. Dadurch erzeugt ſich noch die andere Unwahrheit, als wenn das Erkennen nur möglich wäre durch ein ſolches Hinübertragen des Concretlebendigen in die leere Allgemeinheit, als ob nicht vielmehr zum wirklichen Erkennen das Beſondere eben ſo nothwendig erfordert würde, wie das Allgemeine, das Viele ſo gut wie das Eine.

e) Dieſe Verflüchtigung in das logiſch Allgemeine geht durch alle Stufen des Erkennens und Lebens hindurch vor ſich, ſo daß hievon das Ethiſche ſo wenig ausgenommen iſt, als das rein Intellectuelle; daſſelbe geſchieht in Abſicht auf das Naturleben. Natur und Geiſt erfahren alſo überall nur Eine und dieſelbe Verkümmerung ihres wahren Seins und Lebens. Der Proceß, der hier vorgeht, iſt bei der Alles bedingenden und beherrſchenden Tendenz ein ſolcher, der entweder das concrete Sein in die Kategorie auflöst, in welcher es als in ſeinem allgemeinen Ort vorkommt, wie den Baum, das Haus u. ſ. f. in das Dieſes, in das Jetzt und Hier, oder der die concrete Wirklichkeit ſelbſt zu einer Kategorie herabſetzt, wie das Ich, das Subject, welche beide zu

reinen, allgemeinen Formen gemacht werden. Die Verallgemeinerung aber fängt ſchon von unten an, indem allererſt der ſinnliche Gegenſtand in das Ich aufgelöst wird. Beides, der Gegenſtand und das ihn erkennende Ich, ſind dem Bewußtſein zwar unterſchiedene, aber auf einander bezogene Beſtimmungen. Von dieſem an ſich wahren Satze wird nun aber ſogleich zu dem andern fortgegangen, daß die Unterſcheidung wie die Beziehung das Bewußtſein oder das Ich ſelbſt ſei. Allerdings ſetzt das Bewußtſein, wenn es nicht Selbſtbewußtſein iſt, den Gegenſtand zu ſich in Beziehung; allein ſo nahe auch dieſe Beziehung gedacht werden mag, immerhin bleibt jedes, das Ich und der Gegenſtand, für ſich ein Anderes dem Andern gegenüber, und nie iſt Ich als der Zuſammenſchluß ſeiner mit dem Gegenſtande in der Art zu denken, daß Ich in der Form des Bewußtſeins zugleich für den Gegenſtand geſetzt werden könnte. Jede Lehre vom Bewußtſein iſt daher eine falſche, welche im Anfange zwiſchen dem Ich und dem Gegenſtande den Unterſchied und die Beziehung gar wohl ſetzt, im weitern Verlaufe aber den Unterſchied allmählig in der Beziehung aufgehen läßt, um eine völlige Einheit zu ſetzen. Dieß Letztere iſt der Fall bei Hegel. Zuerſt wird, und zwar mit Recht, behauptet: „Im Bewußtſein iſt der Gegenſtand ein Sein für Ich.“ Dieſer Satz wird aber alsbald in den andern umgewandelt: „Das Wiſſen ſelbſt iſt das Sein eines Gegenſtandes für Ich.“ Der ſpeculativere Ausdruck dieſes Satzes aber ſei: „Ich iſt ſich ſelbſt das Sein eines Gegenſtandes für es.“ Durch dieſe nicht dialektiſche, ſondern ſophiſtiſche Wendung wird der Gegenſtand ſo in das Ich als in das wiſſende verſchlungen, daß es in ihm zu Grunde geht, und die Gewißheit des Bewußtſeins darin beſteht, daß Ich der Gegenſtand ſelbſt iſt, die Beſtimmtheit folglich des Gegenſtandes nur ſeine eigene Beſtimmtheit, d. h. die Beſtimmtheit des Ich. Was wir wiſſen, das ſind wir ſelbſt. Denn da der Gegenſtand weſentlich nur das iſt, als was wir ihn wiſſen, das Sein deſſelben folglich dem Wiſſen von ihm gleich iſt, das Wiſſen aber in uns fällt; ſo geht der Gegenſtand im Ich als dem ihn wiſſenden auf. Die Gegenſtändlichkeit iſt darum auch kein eigentliches wahres

Anſich mehr, ſondern das Wiſſen in der Erſcheinung, oder das erſcheinende Wiſſen. Dieß Geheimniß iſt nun das der Phänomenologie ſelbſt, die darum alsbald jede Ungleichheit zwiſchen dem Gegenſtande und dem Ich abſolut aufhebt, und die Vernunft für die Gewißheit des Bewußtſeins erkennt, alle Realität zu ſein.

f) In ihrer höchſten Concentration iſt die Vernunft, die alle Realität iſt, der Geiſt. Aber welcher Geiſt? — Der göttliche oder der menſchliche? Oder der Weltgeiſt? Hegel gibt uns volle Freiheit, ihn ſo oder anders zu nennen, denn er ſelbſt hat für ihn alle drei Bezeichnungen. Er iſt der Weltgeiſt [1]), er iſt der menſchliche Geiſt und er iſt der göttliche Geiſt. Die göttliche Natur aber iſt daſſelbe, was die menſchliche iſt [2]). Das eigentliche aber und wahre Weſen des einen wie des andern, oder vielmehr deſſen, was Alles iſt, iſt der abſolute Begriff [3]). Darum geht Alles dem reinen Denken als dem reinen Sein zu, um im logiſch Wahren als dem Urſprünglichen, Reinen und Einfachen, aus dem Alles gekommen iſt, zu ruhen. Nachdem Hegel an dem vorhin genannten Orte die Identität der menſchlichen und göttlichen Natur ausgeſprochen, fährt er fort: „Hier alſo iſt in der That das Bewußtſein oder die Weiſe, wie das Weſen für es ſelbſt iſt, ſeine Geſtalt ſeinem Selbſtbewußtſein gleich; dieſe Geſtalt iſt ſelbſt ein Selbſtbewußtſein; ſie iſt damit zugleich ſeiender Gegenſtand und dieſes Sein hat eben ſo unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens, des abſoluten Weſens. Das abſolute Weſen, welches als ein wirkliches Selbſtbewußtſein da iſt, ſcheint von ſeiner ewigen Einfachheit herabgeſtiegen zu ſein, aber in der That hat es damit erſt ſein höchſtes Weſen erreicht. Denn der Begriff des Weſens, erſt indem er ſeine einfache Reinheit erlangt hat, iſt er dieſe abſolute Abſtraction, welche reines Denken iſt [4]).“

---

1) Phänomenologie S. 606.
2) Phänomenologie S. 570.
3) Phänomenologie S. 611.
4) A. a. O. S. 570. 571.

5) Vermiſchung des Erkenntnißtheoretiſchen mit dem Ethiſchen. Wie Hegel den Gegenſtand in das Selbſtbewußtſein hineinziehe, um es alle Realität ſein zu laſſen, haben wir geſehen. Das erkennende Ich überwindet das äuſſere Sein und bringt es zum Geſtändniß, daß es an ſich das Ich ſelbſt als Wiſſendes ſei. Nun ſollte man glauben, der reine Erkenntnißproceß nehme ſeinen Fortgang weiter, ohne in Vorgänge anderer Art umzuſchlagen. Dem aber iſt nicht ſo, ſondern der Proceß des reinen Erkennens ſchlägt plötzlich in einen ethiſchen um. Dem Ich, welches bisher den ſinnlichen Gegenſtand überwunden hat, ſteht nunmehr ein anderes gleichberechtigtes Ich gegenüber. Da die ſinnliche Welt ſchon überwunden iſt, kann die Ueberwindungsluſt des einen Ichs nur zu dem andern Ich ſich wenden. Da ſich aber jedes Ich in ſeiner Selbſtſtändigkeit erhalten will, ſo „muß Jedes auf den Tod des Andern gehen[1]." „Sie müſſen in dieſen Kampf gehen, denn ſie müſſen die Gewißheit ihrer ſelbſt, für ſich zu ſein, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen ſelbſt erheben[2]." Der Ueberwinder iſt der Herr, der Ueberwundene der Knecht. Es braucht hier keiner umſtändlichen Nachweiſung, daß dieſer Fortgang des Proceſſes eigentlich nur der Uebergang zu einem dem Begriffe nach ſchlechthin Fremden, und daher jener Fehlgriff iſt, den man *μεταβασις ἐς ἀλλο γενος* nennt. Nun wirft ſich aber die Frage auf: Wie konnte Hegel, der Logiker, zu einem ſolchen Fehlgriffe kommen? — Die Antwort iſt: Eben durch die Logik: d. h. durch ſeine Logik, welche ſich allem wirklichen Sein und allem concreten Leben als Folie unterlegt. Weil der eigentliche Fortgang nur der logiſche iſt und aller Inhalt in einen logiſchen ſich auflöst, ſo liegt an jenen Geſtalten ſelbſt nicht viel, welche in das Logiſche aufgehoben werden, es iſt daher völlig gleichgültig, ob ſie einem und demſelben Bereiche des Denkbaren angehören, theoretiſcher oder ethiſcher Natur ſind. Vor dem Angeſichte der ſie alle verſchlingenden Logik ſind ſie gleich;

1) Phänomenologie S. 144.

2) A. a. O. S. 143.

was aber an ihnen nicht logiſch iſt, hat für die Wiſſenſchaft keine Bedeutung.

6) Kritik des ethiſchen Theils. Obſchon dieſer Theil im Syſteme der Phänomenologie einen bedeutenden Raum einnimmt; ſo ſind wir doch durch das Vorausgehende in den Stand geſetzt, die kritiſchen Momente kurz zu faſſen.

a) Das ethiſche Moment verliert unmittelbar dadurch, daß es immerwährend in das logiſche aufgelöſt wird, alle ſelbſtſtändige Bedeutung, alle Weſenheit und alle Wahrheit. Iſt das Geheimniß der Ethik die Logik, ſo kann die erſtere nur noch die Geltung haben, das rein Aeuſſerliche oder das verſinnlichende Beiſpiel eines Andern zu ſein, jener reinen Weſenheit nämlich, welche der Inhalt der Logik iſt. Dieſer logiſche Idealismus vernichtet die reale Welt nicht weniger als der Idealismus Fichtes. In jenem reinen logiſchen Weſen gehen alle individuellen Beſtimmtheiten, mit dieſen aber zugleich alle Unterſchiede unter, um jene ruhige und ſtille Gleichheit herzuſtellen, welche die Gleichheit des Todes und die Stille des Grabes iſt.

b) So weit die Phänomenologie in die Naturlehre beſonders aber in die Anthropologie eingeht, iſt ſie weder gründlich noch ſyſtematiſch. Momente, welche ſchlechthin weſentlich ſind, ſind geradezu ausgelaſſen, andere hingegen, welche, wie die Schädellehre, ein modernes Intereſſe darboten, eckelhaft ausführlich behandelt. Im Ganzen aber iſt weder die Natur noch der Menſch aus ſich ſelber und in der organiſchen Lebendigkeit und Totalität dargeſtellt und gewürdiget; dieß kann aber um ſo weniger auffallen, weil der Schwerpunkt der Natur nicht in der Natur, der des Menſchen nicht im Menſchen, ſondern in der reinen Weſenheit des Logiſchen liegt. Es iſt überall kein praktiſcher Proceß des concreten Natur- und Geiſteslebens, ſondern nur der trockene Proceß des logiſchen Begriffs zu finden.

c) Nicht weniger ungründlich, lückenhaft und unſyſtematiſch iſt die Darſtellung des Bildungsganges des allgemeinen Geiſtes auf ſeinen verſchiedenen Stufen. Zwar iſt dem Verfaſſer der Gedanke an „ein zum Ganzen ſich ordnendes Leben des Geiſtes [1])“

1) Phänomenologie S. 223.

nicht unbekannt; allein der Gedanke ſelbſt iſt durch ihn nicht zur Ausführung gekommen. Denn die Dialektik des geiſtigen Lebens iſt der Dialektik des logiſchen Begriffs ſo ſehr geopfert, daß an die Stelle der objectiven Anſchauung überall die willkührliche des Subjects tritt, welches da glaubt die Rolle des logiſchen Begriffs über ſich genommen zu haben. An die willkührliche Anſchauung reihet von ſelbſt die willkührliche Darſtellung ſich an, die, da ſie an den wirklichen Entfaltungsproceß des Geiſtes der Menſchheit ſich nicht hält, eben ſo unwahr iſt, wie die Anſchauung ſelbſt. Nicht blos die Geſtalten des allgemeinen Bewußtſeins ſind andere, als die hier dargebotenen, ſondern auch die Uebergänge von einer Geſtalt zu der andern. Was aber nicht aus der Tiefe der Sache heraufgeholt wird, das kann in der Darſtellung zugleich nicht anders als oberflächlich ausfallen.

d) Allerdings liegt der Hauptgrund der verunglückten Darſtellung ſchon in der Tendenz des ganzen Buches. Denn geht die deutlich ausgeſprochene Abſicht dahin, alle Geſtalten des Daſeins und Lebens in die Leere des logiſch Allgemeinen aufzulöſen; ſo iſt der Gang nothwendig ein Gang vom Beſtimmten zum Unbeſtimmten oder Beſtimmungsloſen. Da aber, wo die Beſtimmungsloſigkeit zum Geſetz erhoben worden iſt, hat man allerdings das Recht verloren, ſich über ſie zu beklagen. Iſt daher die Phänomenologie als Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens an ſich ſchon berechtiget, ihre Formen und Geſtalten denkend zu reproduciren; ſo erfüllt ſie wiederum nur jene andere Pflicht, bei dieſer Reproduction gerade die markirteſten Erſcheinungen und die eigenthümlichſten, individuellſten Geſtalten ihres Charakters zu berauben, um in der abſoluten Allgemeinheit, die ſie jener entgegenführt, Alles gleich zu machen.

e) Je weniger ſich Hegel an die wirkliche Organiſation des Geiſtes hält, deſto mehr konnte er ſich erlauben, den Geſchichtsproceß gänzlich bei Seite zu ſetzen, und die Geſtalten des Lebens hiſtoriſch unendlich zu verwirren, indem, was der That und Erſcheinung nach zuſammengehört, auseinandergeriſſen, hingegen verbunden wird, was auseinanderliegt. So verlegt er Geſtalten des Bewußtſeins, die der alten Welt angehören, in das

achtzehnte Jahrhundert chriſtlicher Zeitrechnung, während er Formen des durchaus modernen Bewußtſeins der antiken Welt unterordnet. Nicht nur erſcheint die Schädellehre auf der Stufe der beobachtenden Vernunft ſchon vor der geoffenbarten, d. h. der chriſtlichen Religion, ſondern in die vorchriſtliche Zeit fällt auch der Philanthropismus und die Popularphiloſophie von Bahrdt, Steinbart, Baſedow u. A., der Illuminatismus der Roſenkreuzer, der witzige Materialismus der franzöſiſchen Encyklopädiſten, überhaupt die falſche Aufklärung der neuern Zeit, der Optimismus und Eudämonismus der Wolfiſchen, ſo wie die Gefühlstheorie der Jacobiſchen Philoſophie. Iſt ſo alles Neuere vor der Zeit der chriſtlichen Religion geſetzt, und dadurch eine unendliche Verkehrung der geſchichtlichen Verhältniſſe herbeigeführt; ſo ſcheint dieſe erſte Verkehrung durch eine andere eben ſo große wieder gut gemacht werden zu ſollen. Denn nach allen Geſtalten des modernen Bewußtſeins, nach allen dieſen Geſtalten des achtzehnten Jahrhunderts nämlich werden wir plötzlich zurückgeführt zu den Religionsſyſtemen der alten Perſer und der alten Griechen. Hier hat nun doch wohl das Leben ſein Princip und ſein Geſetz unwiederbringlich verloren, und wie nunmehr noch von einer Organiſation des geiſtigen Lebens der Menſchheit, die ſich in der Geſchichte offenbaren ſoll, die Rede ſein könne, iſt nicht zu begreifen *).

f) Allein dieſe Verwirrung gleicht nur wiederum der Verwüſtung, welche durch das Streben angerichtet wird, das ſubſtantielle Leben in ſeinen concreten Geſtalten dem allgemeinen Begriff zu Lieb zu deſubſtanziiren, und im logiſchen Proceß zu negirten Momenten der Alles vernichtenden Begriffsdialektik herabzuſetzen. Denn das Denken einer Sache iſt überall das Aufheben derſelben, und die Dialektik jenes fortbrennende Feuer, das Alles, was wirkliches Daſein und Leben haben will, ſchonungslos aufzehrt. Wie der ſinnliche Gegenſtand dem Ich, das Ich als Individuum einem andern Ich, dem des Herrn, jedes aber der Gemeinſchaft geopfert wird; ſo geht das Hinopfern fort, und es iſt der Tod, der als der allein wahre Herr dadurch erſcheint, daß er alles individuelle

*) Vgl. Ph. Fiſcher: Metaphyſik S. 396—409.

Leben zur ewigen Gleichheit des allgemeinen Begriffs ruft, vor dem das Eine ſo wenig gilt wie das Andere, für welches das Eine ſo wahr und ſo unwahr wie das Andere iſt. Aber nicht nur gehen in ihm alle Gegenſätze unter, ſondern vor ihm verſchwinden auch jene Unterſchiede, welche zwiſchen Gut und Bös, Tugend und Laſter beſtehen. Indem wir dieſe Erörterung der ſpäteren Darſtellung vorbehalten, verweiſen wir vorläufig einfach auf die Phänomenologie ſelbſt [1]).

g) Wie aber alle Geſtalten des realen Daſeins und Lebens nur Momente des ſich in dieſen Formen dialektiſch ſelbſt erzeugenden logiſchen Begriffes ſind; ſo hat der abſolute Geiſt ſelbſt kein beſſeres Schickſal zu erwarten. Zwar iſt alles geſchichtlich ſich Geſtaltende, und darum die Geſchichte ſelbſt die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes [2]); allein der abſolute Geiſt iſt bei allem dem doch für ſich ſelbſt auch nichts Anderes als der abſolute Begriff [3]), deſſen Bedeutung wir bereits kennen gelernt haben.

8.

Die Logik.

Man hat der Hegelſchen Logik vielfach nicht nur Originalität in der Ausführung des Grundgedankens dieſer Wiſſenſchaft zugeſchrieben, ſondern Hegel ſelbſt auch für den Urheber des Grundgedankens gehalten, des Gedankens nämlich, daß die Logik an ſich Metaphyſik ſei. Dieſes Dafürhalten iſt aber ein irriges. Denn lange vor ihm haben Bardili und Krauſe denſelben Gedanken nicht nur ausgeſprochen, ſondern in ihrer Weiſe auch in logiſchen Syſtemen durchgeführt.

a) C. G. Bardili machte, nachdem er ſchon durch mehrere Schriften bekannt geworden war, in dem „Grundriß der

1) A. a. O. S. 580—588.
2) Phänom. S. 612.
3) Phänom. S. 611.

erſten Logik“[1]) den überraſchenden Verſuch, die Logik als Quelle realer Erkenntniſſe, daher als Metaphyſik darzuſtellen. Das Reale, das hier gemeint iſt, iſt nicht nur die Natur (Mineral, Pflanze, Thier), ſondern ſelbſt der Menſch und Gott, ſo daß dieſe Metaphyſik in Abſicht auf das reale Sein es in Nichts ermangeln läßt. Bardili ſchreitet zu ſeinem Verſuche dadurch heran, daß er das Denken als ein Rechnen begreift. „Wer rechnet, der denkt. Aber er denkt, ohne etwas Anderes, als ſein Denken ſelbſt, ein Denken zu beſchreiben. Erſt beim Berechnen beſchreibt er ſein Denken in einem Gegenſtande auſſer demſelben. Wer rechnet, ohne zu berechnen, der denkt auſſer dem, daß er die Handlung ſeines Denkens ſelbſt ausdrückt, nichts, und dennoch denkt er; mithin beſchreibt er die Handlung ſeines Denkens ſelbſt ſo geläutert und rein, als möglich.“[2]) Bardili, der das Denken als Rechnen begreift, unterſcheidet hiemit zwiſchen Rechnen und Berechnen. Das Rechnen geſchieht in abſtracten, das Berechnen in concreten Größen. Wer ſieht aber nicht ein, daß die Hauptſache das Rechnen ſelbſt iſt, und daß, wer nur richtig rechnet, der concreten Größen nicht bedarf. Was in abſtracten Größen ausgerechnet iſt, wird auf die concreten Größen ohne Weiteres angewendet, es gilt, wie für jene, ſo auch für dieſe. Wenn Zwei und Vier in Abſtracto Sechs ausmachen; ſo bleibt dieſe arithmetiſche Wahrheit, man mag Zwei, Vier und Sechs in was immer für concreten Größen ausdrücken. Zwei Aepfel und Vier Aepfel geben Sechs Aepfel u. ſ. f. u. ſ. f. Iſt daher nur die Vorausſezzung richtig, Denken ſei nichts Anderes als Rechnen; ſo iſt es keinem Zweifel mehr unterworfen, daß ſich die Beſtimmungen des Denkens zu den Beſtimmungen des concreten Seins verhalten, wie das Rechnen zum Berechnen ſich verhält. Im Rechnen iſt aber das Berechnen

---

1) Grundriß der erſten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiker überhaupt, der Kantiſchen insbeſondere; keine Kritik ſondern eine Medicina mentis, brauchbar für Deutſchlands kritiſche Philoſophie, von C. G. Bardili. Stuttgart 1800. XVI und 360 S.

2) Grundriß der erſten Logik. S. 1.

wie ſchon gegeben, ſo auch ſchon vollzogen. Die Beſtimmungen des Denkens ſind daher ohne Weiteres auch die ewigen und nothwendigen Beſtimmungen des Seins. Wie man ſomit für concrete Größen keine andere Rechnung hat, als die Rechnung mit abſtracten Größen, und wie das arithmetiſch Wahre der concreten Größen die abſtracte Größe iſt, ſo daß die concrete Zahl oder Größe ſelbſt als ihre eigene Wahrheit die abſtracte Zahl oder Größe in ſich hat; eben ſo iſt auch im Denken, und zwar im logiſchen Denken, jede Beſtimmung des concreten Seins wie ſchon gegeben, ſo zugleich ſchon vollzogen. Das Anſichwahre, das zugleich das Wahre in allem andern Wahren iſt, iſt das logiſch Wahre, der logiſche Idealismus. Die Grundbeſtimmungen der Logik enthalten ſomit von ſelbſt ſchon die Grundbeſtimmungen des Seins: Logik daher zugleich Metaphyſik.

Nun aber fährt Bardili weiter fort: „Die abſolute Möglichkeit des Rechnens beruht darauf, daß man Eines, als Eines und Ebendaſſelbe, im Vielen unendlichmal wiederholen kann[1]).“ „Die abſolute Möglichkeit des Denkens beruht darauf, daß wir Eines, als Eines und Ebendaſſelbe, im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendlichmal wiederholen können[2]).“ „Jenes Eine iſt das Unwandelbare unter allem Wandel, das durch ſich ſelbſt vollkommen Beſtimmte ſowohl, als Beſtimmendwerdende in der nur beſtimmbaren Menge aller möglichen Fälle ſeines Gebrauchs (Ens unum, verum, bonum seu perfectum)[3]).“ „A, als Einheit, in A, A, A u. ſ. w., mithin (ſchon dießfalls) im Vielen, oder in der Unbeſtimmbarkeit aller möglichen Fälle ſeines Gebrauchs, unendlichmal wiederholen können, nennen wir alſo unſer Denken. A, mit ſeiner unendlichen Wiederholbarkeit auch in C ſetzen können, nennen wir, C durch A begreifen oder erkennen[4]).“ „Die grundweſentlichen Stücke (Essentialia constitutiva)

1) A. a. O. S. 2.
2) A. a. O. S. 3.
3) A. a. O. S. 3.
4) A. a. O. S. 4.

des Denkens aus der Möglichkeit darthun, A, als Eines, welches ſich auch im Vielen gleich bleibt, u. ſ. w., unendlichmal wiederholen zu können, heißt Vernunft-lehre. A, bezeichnend das Eine, welches ſich ſelbſt gleich, unwandelbar unter allem Wandel, und unendlichmal wiederholbar als A, das Weſen unſeres Denkens ausmacht, kann nie ſich ſelbſt ungleich, nie wandelbar unter dem Wandel, nie nicht-wiederholbar als A, mithin A (in dieſer Beziehung) nie Non A werden“[1]). „Das Denken, als Denken leidet alſo keinen Qualitätsunterſchied. Entweder Denken, oder Aufhören zu denken, d. i. ſich Widerſprechen“[2]). „Das Denken, als Denken, leidet aber auch keinen Qualitätsunterſchied; ſondern iſt allemal A, unendlichmal wiederholbar als A in allen möglichen Fällen ſeines Gebrauchs, mithin Allgemein im ſtrengſten Sinne mit Ausſchließung der Möglichkeit des Gegentheils“[3]) „Es iſt einmal ein Denken = A da, und ſoll nun meinetwegen auch einmal ein ſinnlicher Stoff = C da ſein. Dieſe Materiatur (= C) muß, als Materiatur, durchs Denken im Denken zernichtet werden, ſonſt wird kein Gedanke daraus“[4]). „Das Denken, als Denken, muß die Materie, als Materie, im Denken zernichten; ſonſt kommt es mit der Materie nicht zu einem Etwas, als Etwas Gedachtem“[5]).

Von hier geht Bardili dazu fort, die Hauptmomente der Wirklichkeit durch fortſchreitende Steigerung in der Form mathematiſcher Potenzen ($+ b^1$, $+ b^2$, $+ b^3$) zu gewinnen. Wir halten uns an die Reſultate. „Wenn A, als A, in A, durch A, auf C wirkt, ſo entſteht 1) B ein gedachtes Etwas (eine Ausdehnung, als Ausdehnung ohne weiter mögliche Veränderung des Ausgedehnten, eine Wirklichkeit) und 2) (— B) ein Gedachtes, als Gedachtes, (Möglichkeit, Abſicht, Zweck). Aus dieſem gedachten Etwas und dem Gedachten, als Gedachtem,

---

1) A. a. O. S. 5.
2) A. a. O. S. 6.
3) A. a. O. S. 24.
4) A. a. O. S. 31.
5) A. a. O. S. 67.

entſpringt alsdann, als aus dem Grunde (B) und der Möglichkeit (— B) unter einem Prius κατ' ἐξοχην, ein (+ b), indem eine, zur Copula gezogene, Negation die Copula, als Form, nicht zernichten kann, ſondern dieſelbe vielmehr ſetzt, und zwar, wenn's die Copula des Stoffes, folglich der Raum mit ſeinen drei Dimenſionen, iſt, unter Multiplicationen dieſer drei unvertilgbaren Raumdimenſionen in und unter ſich ſelbſt, ſetzt (durch eine, zur Copula ſelbſt gezogene, Negation, dieſe Copula, mithin eine Form zernichtet werden zu laſſen, wäre ein Widerſpruch). Dieſe Form des Ganzen nun $\left(\frac{-B+b}{B}\right)$ muß auch Form des Theils ſein, dieß ſagt mir jedes meiner Urtheile aus, welches, ohne jene Vorausſetzung, als Urtheil, (als Verbindung einer ſchon in ihrem Weſen unvereinbaren Sache) gar nicht möglich wäre, und dieß ſagt mir das Weltſyſtem aus, das, ohne jene Vorausſetzung, als Syſtem (als Einheit einer ſchon in ihrem Weſen unvereinbaren Sache) gar nicht möglich wäre u. ſ. w. Allein das Wichtigſte hiebei iſt, daß jene Formel unwiderſprechlich und mit apodiktiſcher Unumſtößlichkeit auf ein Weſen der Weſen zurückweiſet, wenn kein Widerſpruch begangen, und das Syſtem der Dinge nicht mit einem Minus (— B) angefangen werden ſoll. Es muß ein Gott ſein, der, als Gott, Alles, was er iſt, nur in und durch ſich ſelbſt iſt.[1])" „Das, was die Möglichkeit des Objects (B—B) begründet, kann nicht wieder Object (B—B), ſondern muß Prius κατ' ἐξοχην, Gott (manifestatio Essentiae divinae) und unter ihm muß, als Hypotheſis, Stoff ſein. Das, was die Möglichkeit des Dieſes, deſſen Hypotheſis im Stoffe die Coexiſtenz unter einer Affinität iſt, begründet, kann nicht B allein, und nicht (—B) allein, ſondern muß B, beſtimmt durch (— B), = (+ b) ſein. Das, was die Möglichkeit des ausſchließenden Entweder-oder, deſſen Hypotheſis im Stoffe die Coexiſtenz unter einem Gegenſatze iſt, begründet, kann nicht ſelbſt wieder ausſchließend, ſondern muß, ohne möglichen Ausſchluß, beiſammen, mithin (B—B) ſein.

---

1) A. a. O. S. 332. 333.

B (—B + b) virtualiter (sine conditione sufficiente quoad materiam); Gebundene Monas im Wandel unter einer Regel.

B (— B + b) effective (cum conditione sufficiente quoad materiam); Schlummernde Monas, Weſen der Pflanze.

B ($-B^2 + b^2$) Weſen des Thiers; tritt ins Bewußtſein des Thiers als $\left(\frac{+b^2}{B}\right)$; Träumende Monas.

B ($-B^3 + b^3$) Weſen des Menſchen, als Menſchen; tritt ins Bewußtſein des Menſchen entweder als $\left(\frac{-B^2 + b^2}{B}\right)$— Thiermenſch; — oder als $\left(\frac{- + B^3 + b^3}{B}\right)$, da, wo's bei ihm theoretiſch ſowohl als praktiſch zur Anerkennung des A als A, in A, durch A kommt; Wachende Monas; Menſch"[1]).

Auf dieſe Weiſe erhob Bardili die Logik zur Metaphyſik, indem er, durch die Zerſtörung der Materiatur, für Hegel die Anweiſung hinterließ, das wirkliche Sein in das reine Sein aufzulöſen, welches = Nichts iſt, der Potenz nach aber Alles in ſich enthält, um ſofort aus dieſem Nichts die Welt zu conſtruiren. Denn auch von Bardili iſt das Denken in der objectiven, abſoluten Bedeutung, und zwar ſo genommen, wie es die das All beſtimmende reine Möglichkeit, als ſolche aber die lebendige Thätigkeit Gottes iſt, welche das Sein in Raum und Zeit begründet. Der Charakter des ſo gefaßten abſoluten Denkens iſt Identität, welche Identität darin ſich offenbart, daß Eines als Eines im Vielen unendlichmal ſich wiederholt. Der Charakter der Materie hingegen iſt Diverſität. Bardili ſetzt ſomit eine allgemeine Vernunftthätigkeit, welche, als die Manifeſtation Gottes, Princip des Seins und Erkennens zumal iſt. Dieſe objective, göttliche Vernunft verhält ſich zu der im Menſchen erſcheinenden und wirkenden Vernunft wie Allgemeines zum Beſondern.

b) K. C. Fr. Krauſe gab ein Präludium zu der Hegelſchen Philoſophie, ſo weit und ſo fern dieſe ihrem innerſten Weſen nach

---

1) A. a. O. S. 294. 295.

nur eine logiſch-formelle Wiſſenſchaft iſt, dadurch, daß er die Logik als eine „weſenlehrliche, weſenſchauige" begriff[1]). Ueber das Verhältniß, welches zwiſchen ſeiner eigenen Logik und der von Hegel beſteht, gibt Krauſe ſelbſt nachſtehende merkwürdige Erklärung: „Die Logik, auch als Wiſſenſchaftslehre, iſt ſeit dem Jahre 1797 ein Gegenſtand meiner wiſſenſchaftlichen Forſchung geweſen, die niemals ausgeſetzt worden iſt. Ich habe dieſe Wiſſenſchaft mehr als zwanzigmal, meiſt in akademiſchen Vorleſungen zu Jena und Göttingen, öfters aber auch Einzelnen vorgetragen. Das darf ich ſagen: das Höchſte, Tiefſte und Reichſte meiner Geſtaltung und Darſtellung der Logik iſt in keiner bisherigen ältern oder auch gleichzeitigen Logik zu finden. Je gründlicherer Kenner der Geſchichte ein Beurtheiler meiner logiſchen Schriften iſt, um ſo mehr wird er das Geſagte richtig finden. Der Hegelſchen Bearbeitung der Logik verdanke ich Nichts. Ich habe mich früher, als Hegelſche Schriften erſchienen, mit der Neugeſtaltung der Logik denkend, lehrend und ſchreibend beſchäftiget. Einige Hauptſätze, welche hernachmals auch Hegel gelehrt hat, und welche man blos ihm als erſtem Erfinder zuzuſchreiben pflegt, ſind ſchon in meiner hiſtoriſchen Logik, welche ein Jahrzehend früher als Hegel's logiſche Schriften erſchien, enthalten. So vornämlich die Hauptſätze: daß die Logik als innerer Theil der Philoſophie die Wiſſenſchaft des Erkennens und Denkens ſei, daß das Denkgeſetz das Geſetz der Weſen und der Weſenheiten ſelbſt, daß das Denken mit dem Sein und Weſen übereinſtimme, daß das Denkgeſetz Eines ſei, daß das principium contradictionis, wie es gemeinhin verſtanden wird, theilirrig ſei, daß vielmehr der Widerſpruch eine reelle Kategorie ſei; — und ich habe ſie früher, als Hegel, in Jena gelehrt. Ich aber lebte ſtill, und ohne lobpreiſende Freunde, unbekannt, mein wiſſenſchaftliches Leben hin, und hoffte jugendlichen Muthes und Vertrauens, meine

1) Krauſe: Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniß. Auch unter dem Titel: Analytiſche Philoſophie, Vorleſungen über die analytiſche Logik. Göttingen 1836. S. IX. XVIII.

Schriften werden mir auch äuſſerlich Bahn machen. Aber ich kannte die Menſchen und den Zuſtand der Gelehrten und die Art, wie Univerſitäten verwaltet werden, und die Wirkſamkeit der Univerſitätszünfte, ſogenannte Facultäten, und die kritiſchen Zeitungsanſtalten ſehr wenig, — und habe mich daher in dieſer Hoffnung vollſtändig geirrt"[1]).

Zu dieſer „hiſtoriſchen Logik"[2]) haben wir uns ſofort hinzuwenden, um zu ſehen, ob Krauſe nicht mit Unrecht ſich für einen Vorläufer von Hegel in Betreff des Grundgedankens über das Weſen der Logik ausgebe.

Unter hiſtoriſcher Logik verſteht Krauſe jene, welche das Denken überhaupt beobachtet, über das Denken ſelbſt denkt und reflectirt[3]). Allein man kann nichts überhaupt (in abstracto) denken, ſondern immer nur etwas ganz Beſtimmtes (in concreto). Das Denken iſt daher kein leeres Denken[4]). Sind die Gedanken einerlei und verſchieden, ſo ſind ſie beides urſprünglich nur dadurch, daß ihr Gegenſtand, ihre Materie oder ihr Angeſchautes einerlei und verſchieden iſt. Alles Gedachte zerfällt in drei Sphären, in die äuſſere Körper- oder Sinnenwelt, in die eigene innere Körperwelt, und in die Welt der Vernunftthätigkeit (des Gedachten a priori) als ſolche. Dieſe drei Sphären alles Gedachten ſind nicht getrennt, als wenn eine ohne die andere unabhängig vorhanden ſein könnte, ſondern Eine organiſche und harmoniſche Welt in, mit und durch einander. Inſofern man beſtimmte Gedanken als verſchieden anſieht, nennen wir das Denken: Verſtand. Inſofern man ſie als Eines anſieht: Vernunft[5]). Das unendliche Sein enthält in ſich das unendliche Werden; das Geſetz des ewigen Werdens, das Urbild alles Seins, heißt Ideal. So vielfach das Werden, ſo viele

1) A. a. O. S. XVIII. XIX. vergl. S. 462. 463.

2) Grundriß der hiſtoriſchen Logik für Vorleſungen von Dr. K. C. Fr. Krauſe. Jena und Leipzig 1803.

3) Hiſtoriſche Logik S. 9.

4) A. a. O. S. 9. 10.

5) A. a. O. S. 14. 15.

Ideale. Die Natur iſt ein ewiges Werden, nach einem ewigen Geſetze, daher wir ſagen, die Natur ſtrebe einem Ideale raſtlos entgegen. Die Freiheit iſt ein ewiges Werden einer beſtimmten unendlichendlichen und endlichunendlichen Denk- und Handelnsweiſe, wiederum nach ihrem ewigen Geſetze[1]). Daraus iſt ein zweifaches klar, daß der unendliche Gedankeninhalt in der Welt der Natur und der Freiheit ſich verwirklicht, und daß dieſe Verwirklichung durch das Werden vor ſich gehe. — Die Vernunft wird von Krauſe in dreierlei Bedeutung genommen: a) wird die ganze Welt ſo genannt, in ſo fern ſie Eine, und eine organiſche iſt, in ſo fern alle ihre Theile in freundſchaftlichem Vernehmen gegen einander ſtehen; b) die Seele, oder das freie Sehen der Welt, als der Inbegriff aller Vermögen des Geiſtes, die gewöhnlich als getrennte Vermögen betrachtet werden; c) insbeſondere das Vermögen der Seele und ihr unendliches Beſtreben, in alles ihr Denken und Thun Einheit zu bringen[2]).

Wie aber faßt Krauſe näher das Denken? welche Aufgabe weißt er ihm zu? — Das Denken, ſagt er, iſt nichts als ein organiſches, der Zeit und ſeiner innern Natur nach ſtetiges Wiſſenmachen, ein ewiges Schaffen des Wiſſens; und Wiſſen iſt nur Hervorbringen und Reflection auf die Anſchauung, durch das Bewußtſein der oberſten Sphären des Seins, und ihrer Vereinigung, und durch den Willen. Der Organismus des Denkens, welches auch der Organismus des Seins iſt, iſt alſo auch der Organismus des Wiſſens[3]). In welchem Umfange aber Krauſe dieſes Denken nehme, und zu welcher Höhe er das erkennende Ich hinaufſteigere, geht aus folgenden Beſtimmungen hervor. Das Weſen meiner Seele, in Rückſicht ihrer Thätigkeit iſt Wiſſenmachen oder Denken; ich wüßte nichts, wenn ich nicht Seele wäre; aber ich wäre nicht Seele, oder die Welt ſehend, wenn ich nicht ſeiend wäre, oder wenn ich nicht die

1) A. a. O. S. 43.
2) A. a. O. S. 117.
3) A. a. O. S. 150. 151.

Welt wäre: daher wüßte ich auch nicht, wenn ich nicht die Welt wäre; daher wenn und in wiefern ich die Welt bin, ſehe ich mich, denke ich mich, ſuche mich ſelbſt zu erkennen und zu bilden [1]). — Ich bin ſo wie ich bin, in ſo fern ich bin, ſowahr, und ſo ohne Grund des Seins als die ganze Welt; indem es überhaupt keinen Exiſtenzialgrund von irgend einem Sein giebt. Wir fragen vielmehr, wie komme ich dazu, verſchiedene Gedanken und Anſchauungen, die ich mir ſelbſt in meiner unendlichen Gedankenweiſe mache, als einerlei und verſchieden zu denken und anzuſchauen? Dieſes iſt dadurch vermittelt, daß alle wirklich eigentlich Ein der Zeit und dem Inhalte nach unendlicher Gedanke ſind, und zuſammenhängen in der Einen Welt, ihrem Einen Geſetze und in dem Einen Ideale alles Anſchauens und Denkens. In ſo fern haben alle Eine Realität. Alle Gedanken und Anſchauungen ſind durch einander durch die ganze unendliche vergangene und zukünftige Denkweiſe (vermöge ihres Zuſammenhangs im Unendlichen) wechſelſeits beſtimmt, nicht durch einſeitige, ſondern durch unendlich vielſeitige Cauſalität; es iſt auch in dieſem ganzen Organismus nichts Zufälliges, ſondern alle Accidenzen deſſelben ſind ſich wechſelſeits und dem Weltganzen und durch das Weltganze nothwendig [2]). Die oberſte Behauptung a priori über die ganze Welt iſt: die Welt iſt unendlich, nur Eine, eine vollendete, mit nothwendigem Sein (ohne äuſſeren Exiſtentialpunct); ſie enthält in ſich unendlich viele organiſch untergeordnete endlich unendliche Sphären, welche alle in dem Einen Geſetze der Welt gehalten werden [3]). Die Welt iſt ein ewiges harmoniſches Sein, und das Sein ein harmoniſches Werden [4]). Wenn der oberſte Satz, die Theſis lautet: die Welt iſt Eine und eine unendliche: der oberſte Gegenſatz aber, die Antitheſis, ſo ausgeſprochen wird: die Welt iſt in allen ihren Theilen eine endliche; — ſo

1) A. a. O. S. 159. vgl. S. 161.
2) A. a. O. S. 168. 169.
3) A. a. O. S. 172. 173.
4) A. a. O. S. 173.

lautet der oberſte Vereinigungsſatz, die Syntheſis: die Welt iſt ein unendlich endliche, ein unendliches harmoniſches Beſtimmen unendlich vieler Endlicher nach Einem Geſetz und durch Ein Geſetz zur Weltſchönheit. Sie iſt ein unendliches Bilden, ein ewiges Durchdringen des Endlichen und Unendlichen, ein Vermählen des Irdiſchen und Himmliſchen. Die Philoſophie iſt eine immer ausführlichere Darlegung dieſer Einen und oberſten Syntheſis, dieſes höchſte Prädicat, höchſte Urtheil über die ganze Welt, und alle ihre endlichen Theile beſtimmter angeſchaut, gibt die Kategorien, oder oberſten weſentlichen Merkmale alles Seins, ſowohl des abſolut unendlichen Weltganzen, als der relativ unendlichen Sphären und aller Individuen deſſelben. Die anzuführenden Kategorien ſind eigentlich oberſte Anſichten, und zwar gleich hoch untergeordnete Anſichten der einen ſo eben ausgeſprochenen Kategorie alles Seins. Ihre organiſche weitere Entwickelung, und das Aufweiſen des organiſchen Zuſammenhanges aller Kategorien in Einer urſprünglichen Kategorie, iſt ebenfalls ein beſtimmter Ausdruck für die Aufgabe der Philoſophie, und iſt nur durch Philoſophie möglich; das Reſultat der wahren Philoſophie iſt eine organiſche Tabulatur der Kategorien alles Seins und Werdens[1])

Sofort ſtellt Krauſe die Qualität, Quantität und Relation als die Kategorien des objectiven Seins, oder des nothwendigen Werdens, die Modalität aber als die Kategorie der ſubjectiven endlich unendlichen Erkenntniß des freien Vernunftweſens auf[2]), wobei wir nur erinnern, daß auch Hegel ſeine Logik in eine objective und ſubjective eingetheilt hat. Der für das Ganze vorwaltende Grundgedanke iſt aber der der organiſchen Unterordnung alles Endlichunendlichen und Individuellen unter das Unendliche, aller Subſtanzen, vermöge eines organiſchen Syſtems der Accidenzen, unter eine ewige, unendliche Urſubſtanz, unter den Organismus

---

1) A. a. O. S. 174. 175.
2) A. a. O. S. 176. 177.

der ganzen Welt [1]). Dieſe Unterordnung aller endlichen Dinge (Objecte) unter das Unendliche nimmt ſofort Krauſe unter der Form von Gattung (genus) und Art (species) vor, woraus die drei Verrichtungen des Denkens: Begreifen, Urtheilen und Schließen abgeleitet werden [2]). Dieſe drei Hauptfunctionen des Denkens ergeben ſich aus der Anſchauung der ſtetigen Stufenfolge, Claſſification alles Denkbaren in verſchiedenen Theilen und verſchiedenen Rückſichten [3]). Der Begriff iſt nicht nur die beſtimmte aber weiter beſtimmbare Anſchauung einer Mehrheit von Merkmalen, welche ſich in beſtimmtvielen Individuen gemeinſchaftlich finden, weßhalb jeder Begriff mehrere Individua umfaßt [4]); ſondern jeder Begriff iſt auch aufzufaſſen als beſtimmter verketteter Theil der unendlichen Stufenfolge aller Begriffe, und nur dadurch iſts möglich, daß ein Begriff aufgefaßt werde, daß er mit deutlicher Anſchauung auf das Unendliche ſelbſt bezogen, und mit ſchematiſcher, individueller, ſinnlicher Anſchauung vorgeſtellt werde; das erſte aber iſt nur dadurch möglich, daß ich ihn als Species unter ein nahes (für meine individuelle Anſchauung aber nächſtes) Genus ſubordinire; denn es kommt einer Species alles zu, was allen übergeordneten Generibus zukommt, weil alle Genera nur weitere Beſtimmungen des Unendlichen, Ganzen, Urrealen ſind, welches in dem oberſten Genus ſelbſt unbeſtimmt angeſchaut wird [5]). Die Handlung des Geiſtes, die durch beſtimmte Anſchauungen das Verhältniß der Vorſtellungen zu einander (d. i. der individuellen Anſchauungen der Sinne zu den Begriffen; der individuellen Anſchauungen zu einander vermittelſt der Begriffe; der Begriffe untereinander; der individuellen Anſchauung zum realen und idealen Unendlichen; und der Begriffe zur Anſchauung des realen und idealen Unendlichen) mit Rückſicht auf den Stammbaum der Begriffe, auf das

1) A. a. O. S. 181.
2) A. a. O. S. 182 ff.
3) A. a. O. S. 196.
4) A. a. O. S. 205 ff.
5) A. a. O. S. 214. 215.

Unendliche, und auf die ſinnliche äuſſere und innere Anſchauung ins Bewußtſein bringt: heißt **Urtheilen**; die Anſchauung dieſes Verhältniſſes, ein **Urtheil**[1]). Das **Schließen** aber iſt die immerwährende und einzige Bedingung der Verknüpfung alles einzelnen, ſpeciellen und individuellen Erkennens, unter das **Eine, unmittelbare, abſolute**, unerſchloſſne und ungeborne Erkennen und Wiſſen, vom abſoluten und **Einen, unendlichen und ewigen Weltganzen**. So wie alles Objective nicht als Einzelnes, Endliches exiſtirt, ſondern als organiſcher Theil des abſoluten und abſolut unendlichen Ganzen, in harmoniſchem Vereine zu dieſem höchſten Organismus; ſo kann auch nichts Endliches und Einzelnes, als ſolches, erkannt werden, ſondern nur als organiſcher Theil des **Einen**, abſoluten Erkennens und Wiſſens, welches ſich in dem Wiſſen alles Einzelnen und Endlichen nicht erſt hervorzubringen, ſondern blos zu erfüllen ſtrebt. So wie im Beſondern das Allgemeine **iſt**, ſo wird das Allgemeine durch den unendlichen Begriff im Beſondern erkannt, woher auch die Begriffe ſo ewig ſind, als die Dinge ſelbſt, ja ſelbſt im Begriff, wenn er Idee iſt, das Allgemeine im Beſondern inniger und ſchöner erkannt wird, ſogar durch den idealiſchen Begriff, der die lebendigſte innere Anſchauung regiert, in das Beſondere der ſinnlich anſchaulichen Welt (mundus ectypus) lebendiger und ſchöner hineingebildet werden kann, als es die, der Nothwendigkeit im organiſchen Individualiſiren dienende ſcheinbar äuſſere Natur zu leiſten vermag. Das Urtheil verkettet die ewigen Begriffe, und erkennt ihre harmoniſche Abkunft. Der Schluß verkettet weiter ins Unendliche die Urtheile, und in dieſen die Begriffe. Daher kein Begriff ohne Urtheil und Schluß, kein Urtheil ohne Begriff und Schluß, und kein Schluß ohne Begriff und Urtheil. Alle drei ſind die ſynthetiſche Einheit der Form des Denkens oder das formelle Princip deſſelben. Denn ohne daß die Anſchauung des Unendlichen den Urgehalt, und die ſinnliche Anſchauung des Endlichen den durchs Unendliche unendlich beſtimmten endlichen Gehalt (welchen die ſinnliche

1) A. a. O. S. 224. 225.

Anſchauung zwar als endlichen gibt, der aber nicht als endlicher exiſtirt (iſt), ſondern ſelbſt nur in Kraft des Unendlichen endlich erſcheint) des Wiſſens dem Vernunftweſen ins Unendliche ſtetig vorhielte, würde die unendliche Aufgabe des Denkens, das iſt, des Begreifens, Urtheilens und Schließens gar nicht entſtehen, welche keine andere iſt, als: dieſe beiden Anſchauungen in Eine zu bilden, und das als ſchlechthin Eines und Ungetheiltes zu erkennen, was die abſolute und anderſeits die ſinnliche Anſchauung, als ſolche, getrennt darbieten würde, wenn dieß Trennen überhaupt möglich wäre: denn wo nichts zu vereinigen iſt, da kann nichts vereiniget werden; daher auch das Bedürfniß der Vereinigung nicht vorhanden ſein. Könnte aber das Unendliche und Endliche, das Allgemeine und Beſondere, jemals, wiewohl beide nur in ihrer abſoluten Einheit ſind, doch als getrennt erkannt werden, ſo würde dann auch die Vereinigung weder nöthig, noch möglich ſein. Auch im gemeinſten Erkennen ſind dieſe beiden Anſchauungen durch das Denken vereiniget, nur daß dieſe Vereinigung oder vielmehr dieſe Einheit nicht mit Beſtimmtheit, noch in ihrer abſoluten Vollendung und unendlichen ſynthetiſchen Erfüllung ins Bewußtſein gebracht wird. Nur das klare Bewußtſein dieſer abſoluten Einheit erweckt Licht und ſtimmt eine unendliche freudige Harmonie an des Geiſtes und der Welt, nur die ſelbſtthätige Erhebung zu dieſem Bewußtſein führt zum wahren Wiſſen, und läßt zur Philoſophie gelangen, welche die höchſte Einheit des unendlichen Weltganzen, in der Einheit Eines organiſchen und ungetheilten Wiſſens erkennt [1]).

Die Reflexionen der hiſtoriſchen Logik ſind mit dem Reſultate in ſich beſchloſſen: die organiſche, unvermittelte Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Beſondern, in der unendlichen Harmonie der unendlichen Welt iſt höchſtes Princip alles Seins, und höchſtes Princip und Geſetz alles Erkennens. Die unendliche Forderung des Denkens iſt die Anſchauung des Unendlichen und Abſoluten mit der ſinnlichen

1) A. a. O. S. 334 – 336.

Anſchauung des unendlich Individuellen zu vereinigen, durch Begriff, Urtheil, Schluß, — im Endlichen das Unendliche, im Beſondern das Allgemeine anzuſchauen, und ſo das Wiſſen aus dieſen ſeinen beiden unendlichen und organiſchen Factoren beſtändig zu conſtituiren und zu erklären. Daher kein Denken und Wiſſen ohne unendliche und ſinnliche Anſchauung. Es iſt alſo Ein Geſetz des Seins und des Denkens; und eben dadurch erſcheint das Denken ſelbſt, in ſeiner unendlichen Zeitweiſe als ein Sein; — alle Functionen des Denkens leben in Kraft der Einheit dieſes Geſetzes in jedem Denken, und ſind nichts Anderes, als deſſen lebendige Einheit [1]).

Nur über die hiſtoriſche Logik Krauſe's wollten wir berichten; der weitere Ausbau ſeines Syſtems liegt uns für jetzt ferne. Aus der Logik aber, die er die hiſtoriſche nennt, wird zugleich klar geworden ſein, daß nach der darin herrſchenden Grundvorſtellung, das Abſolute, das Unendliche, die Gottheit nichts Anderes als das Weltganze iſt, Gott ſomit über dem Univerſum nicht ſteht als der Weltfreie, perſönliche Gott, — eine Anſchauung, welche der Hegel'ſchen völlig gleichkommt.

Nach dieſer hiſtoriſchen Orientirung über die Originalität des Grundgedankens der Logik, ſoferne ſie weſentlich Metaphyſik iſt [2]), kehren wir zu Hegel zurück.

Die erſte Erörterung betrifft den Uebergang von der Phänomenologie in die Logik.

Wie dieſen Uebergang Hegel ſelbſt ſich denke, in welches Verhältniß er überhaupt die Logik zur Phänomenologie ſetze, darüber haben wir oben ſchon die gehörigen Mittheilungen gemacht [3]). Eine andere Frage aber iſt die, ob dasjenige, was wir den Standpunkt oder auch die wiſſenſchaftliche Vorausſetzung der Logik nennen, in der Phänomenologie gerechtfertigt ſei.

---

1) A. a. O. S. 339.

2) Krauſe entwickelte ſpäter den Gedanken, daß die Logik wohl Theil der Metaphyſik, nicht aber die ganze Metaphyſik ſelbſt ſei, was mit einander verwechſelt zu haben, er Hegeln verwirft. Lehre vom Erkennen. S. 463.

3) S. oben S. 246—252.

Beſteht die Rechtfertigung in der bloßen Behauptung, ſo iſt an ihr nicht zu zweifeln; beſteht ſie aber in und durch den wirklichen Erweis der Sache, ſo iſt die Phänomenologie weit davon entfernt, das Verſprochene zu gewähren. Allerdings gibt ſich Hegel dem Glauben hin, er habe das concrete Sein in den reinen, abſoluten Begriff aufgelöst, und es iſt, die Vorſtellung des Auflöſens von einer gewiſſen Seite her genommen, nicht unrichtig, denn Hegel hat das concrete Sein wirklich aufgelöst. Allein dieſe Auflöſung iſt nicht jene, die durch die Thätigkeit der wahren Analyſe Statt findet, in Folge deren die concreten Weſen wohl auf ihre Begriffe zurückgeführt, nicht aber in ein leeres Allgemeines zur völligen Vernichtung aufgehoben werden. Wenn daher der Inhalt der Logik die concrete unterſchiedene Einheit von Denken und Sein iſt, ſo hat die Phänomenologie dieſe Einheit nicht als ihr Reſultat erhalten, weil in ihr jede Beſtimmtheit zu Grunde gegangen iſt. Allerdings läßt ſich von der Logik ſelbſt erweiſen, daß auch ſie jene Einheit nicht zu ihrem Inhalte habe; doch davon wird ſpäter die Rede ſein.

Wie die Phänomenologie das concrete Leben in die Kategorie und in den reinen Begriff auflöſe, das haben wir eben ſo ſchon geſehen als unſer Urtheil darüber ausgeſprochen. Der Ort aber, an dem wir gegenwärtig ſtehen, drängt uns, ehe wir weiter ſchreiten, zwei Fragen zu ſtellen und zu beantworten:

a) Läßt Hegel bei ſeinem Auflöſungsproceſſe des concreten Seins in das reine Sein die Beſtimmtheiten und Unterſchiede nur fallen, um ſie, als nicht weſentlich vernichtet, in der Erinnerung zu behalten, und ſpäter daraus wieder hervorzuholen, oder vernichtet er ſie wirklich? — Die Phänomenologie hat ſich durch die That ſelbſt für das Letztere entſchieden. Denn auf die bloße Kategorie und in das reine Allgemeine wird Alles zurückgeführt, und dabei ſtets ausdrücklich erklärt, daß die Bedeutung in der Kategorie, in der reinen Allgemeinheit, nicht aber im individuellen Weſen des concreten Seins liege, das vielmehr als das an ſich Bedeutungsloſe dargeſtellt wird. Die

Kategorie iſt die reine Weſenheit und einfache Einheit[1]), das ſchlechthin Allgemeine, das bloß Abſtracte; die einfache Unendlichkeit aber, der abſolute Begriff, iſt „das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut, welches allgegenwärtig durch keinen Unterſchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr ſelbſt alle Unterſchiede iſt ſo wie ihr Aufgehobenſein, alſo in ſich pulſirt, ohne ſich zu bewegen, in ſich erzittert, ohne unruhig zu ſein; — ſie iſt ſich ſelbſt gleich, denn die Unterſchiede ſind tautologiſch; es ſind Unterſchiede, die keine ſind[2])." Damit iſt die Frage hinlänglich beantwortet. Doch ſteht dafür auch noch alles Andere bereit, was Hegel darüber vorbringt, daß das ſo Allgemeine der abſolute Begriff ſei, welchen er für Gott hält, wonach alle Beſtimmtheiten und Unterſchiede des concreten Lebens in die Gottheit als in das Eine aufgelöst werden. Dieſer Punkt iſt aber wichtig genug, um eigens beſprochen zu werden.

b) Wie verhält ſich Gott als der abſolute Geiſt zum reinen Sein? Der enge Zuſammenhang der Logik mit der Phänomenologie erlaubt uns, auf dieſe Frage zuerſt aus der Logik zu antworten. Hier aber heißt es: „Man muß zugeben, daß es eine weſentliche Betrachtung iſt, daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen und Wahrhaften iſt, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird. So wird das Bewußtſein auf ſeinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum abſoluten Wiſſen, als ſeiner innerſten Wahrheit, zurückgeführt. Dieſe Letzte, der Grund, iſt denn auch dasjenige, aus welchem das Erſte hervorgeht, das zuerſt als Unmittelbares auftrat. So wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die concrete und letzte, höchſte Wahrheit alles Seins ſich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung ſich mit Freiheit entäußernd und ſich zur Geſtalt eines unmittelbaren Seins entlaſſend, zur

---

1) Phänom. S. 177—178.
2) Phänom. S. 126.

Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche Alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Reſultate vorangegangen, fiel, und das durch dieſe umgekehrte Stellung, mit ſeinem Anfang in ein von dem Reſultate als dem Prinzipe Abhängiges verwandelt wird. Das Weſentliche für die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo ſehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang ſei, ſondern daß das Ganze deſſelben ein Kreislauf in ſich ſelbſt iſt, worin das Erſte auch das Letzte, und das Letzte auch das Erſte wird [1])" Dieſe Stelle ſpricht ſich ſo deutlich wie möglich dahin aus, daß der abſolute Geiſt, der die Wahrheit alles Seins iſt, am Ende einer Entwicklung ſich mit Freiheit entäuſſere, und ſich zur Geſtalt eines unmittelbaren Seins entlaſſe. Hier nun iſt Mehreres zu unterſuchen. Welches iſt, fragen wir zuerſt, diejenige Entwicklung, an deren Ende ſich der abſolute Geiſt in das unmittelbare Sein entläßt? Fängt die Logik und durch ſie das ganze Syſtem (die Encyclopädie) mit dem reinen Sein an, endet die Erſtere mit der abſoluten Idee, das Andere, das Syſtem aber mit dem abſoluten Geiſte, die Lehre von dieſem ſelbſt aber wieder mit der Philoſophie als der abſoluten Wiſſenſchaft; ſo kann offenbar das, was ſich erſt entwickelt, der abſolute Geiſt nämlich, nicht ſchon zu Anfang in das reine Sein ſich entlaſſen haben, was erſt am Ende der Entwicklung geſchieht, und ſo kann dieſe Entwicklung im Syſteme, welches mit der Logik beginnt, nicht vorgegangen ſein. Denn ſo kann der Ausſpruch, daß das Erſte auch das Letzte, und das Letzte das Erſte ſei, nicht verſtanden werden. Wird ſomit das Sichentlaſſen des abſoluten Geiſtes in das unmittelbare Sein erſt am Ende der Entwicklung möglich; ſo kann, was erſt am Ende Statt findet, nicht in den Anfang geſetzt werden. Wir haben daher die Entwicklung anderswo zu ſuchen, und zwar kann dieß ſelbſt wiederum nirgends ſein, als in der Phänomenologie. Was aber geht in dieſer vor ſich? — Die Auflöſung alles concreten Seins in das Allgemeine, in die Kategorie, in den abſoluten Begriff, welcher der abſolute Geiſt genannt wird. Allein mit

1) Logik I. S. 64. 65.

dieſem endet auch das in der Encyklopädie vorgetragene Syſtem. Sollte man zwiſchen Beiden etwa den Unterſchied machen, daß die Phänomenologie in der Lehre vom Geiſte mit dem abſoluten Wiſſen, das Syſtem aber mit der Philoſophie endet; ſo iſt die Sache ſelbſt hinlänglich ſchon dadurch entſchieden, daß der Inhalt der Philoſophie eben nur das abſolute Wiſſen am Ende der Phänomenologie iſt. Die wirkliche Entwicklung findet daher nirgends eigentlich Statt, und was wir hierüber zu beſtimmen berechtiget ſind, iſt nun dieſes: 1) Das Syſtem beginnt mit dem reinen Sein, und ſchließt mit dem abſoluten Geiſt, 2) die Phänomenologie hingegen nimmt ihren Anfang mit dem concreten Sein und endet im reinen Sein, im abſoluten Begriff, und zwar in dieſem als dem abſoluten Geiſt. Die Phänomenologie hat daher ein zweifaches Reſultat: a) Die Wahrheit alles concreten Seins iſt das allgemeine Sein, der abſolute Begriff, die Kategorie; b) dieſer abſolute Begriff als das ſchlechthin Allgemeine, als das reine, unbeſtimmte und ununterſchiedene Sein, iſt der abſolute Geiſt. — Wenn daher die Logik auf das Reſultat der Phänomenologie als auf eine erwieſene Vorausſetzung baut, ſo hat ſie Beides, Gott und das reine Sein, gleich ſehr im Auge, und der ſowohl in der Encyklopädie als in der Phänomenologie vor ſich gehende Proceß iſt kein anderer als ein ſolcher, in dem in ewig ununterbrochener Weiſe der abſolute Geiſt aus dem reinen Sein in die concreten Beſtimmtheiten des (endlichen) Lebens hinein, und aus dieſen heraus zurück in das reine Sein ſich geſtaltet. Die dadurch entſtehende Bewegung iſt das göttliche Leben ſelbſt, denn Gott iſt nur die durch dieſen Proceß in ſich kreiſende Bewegung. Sofern nun Gott das reine Sein iſt, ſind die vom reinen Begriff und von der Logik gegebenen Beſtimmungen ganz verſtändlich: „Der reine Begriff iſt der abſolute göttliche Begriff ſelbſt, und der logiſche Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Sein[1]). Ferner: „Die Logik iſt als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deß-

1) Logik III. 175. Siehe oben S. 209 ff.

wegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes iſt[1];" und anderwärts: „Die logiſchen Beſtimmungen überhaupt können als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden[2]." Nicht anders ſpricht ſich die Phänomenologie aus. Der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt, was iſt er anders, als das abſolute Wiſſen[3], das ſpeculative Wiſſen[4], der abſolute Begriff[5], und die ganze Bewegung alles Geſtaltens, nach was Anderen ringt ſie, als darnach, das reine Element des Daſeins, den Begriff, zu gewinnen[6]? So löst der Geiſt fortwährend das concrete Sein in das reine, das reine Sein aber in ſich ſelber auf. „Der Geiſt iſt das ſich ſelbſttragende, abſolute reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeins ſind Abſtractionen deſſelben; ſie ſind dieß, daß er ſich analyſirt, ſeine Momente unterſcheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Iſoliren ſolcher Momente hat ihn ſelbſt zur Vorausſetzung und zum Beſtehen, oder es exiſtirt nur in ihm, der die Exiſtenz iſt. Sie haben ſo iſolirt den Schein, als ob ſie als ſolche wären; aber wie ſie nur Momente oder verſchwindende Geiſter ſind, zeigt ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Weſen; und dieß Weſen eben iſt dieſe Bewegung und Auflöſung dieſer Momente[7]."

Auf dieſe Auflöſunkg oder vielmehr auf dieſe Aufgelöstheit baut ſofort die Logik, indem ſie von dem reinen Sein ihren Ausgang nimmt.

Von dem reinen Sein iſt oben von uns die Bemerkung gemacht worden, daß die Vorſtellung von ihm ſchon in den indiſchen, buddhiſtiſchen nnd chineſiſchen Religions-Syſtemen vorgewaltet

1) Logik I. S. 35. 36.
2) Encyklopädie §. 85. S. 99.
3) Phänom. S. 612.
4) Phänom. S. 571.
5) Phänom. S. 611.
6) A. a. O. S. 609.
7) A. a. O. S. 329.

habe[1]). Da ſich Hegel ſelbſt wenigſtens auf die buddhiſtiſche Anſicht beruft; ſo mag jetzt der Ort zu jenen hiſtoriſchen Entwicklungen, die oben verſprochen worden ſind, gekommen ſein.

Nach der Anſchauung der Upnekhats iſt Brahm die allgemeine Weltſeele. Das All iſt Brahm, es iſt aus Brahm, beſteht in Brahm und kehrt in Brahm zurück. Wie die Luft alle Dinge aufgelöst in ſich enthält; ſo Brahm, der Athem der Natur, das ſubtilſte aller Weſen[2]). Brahm iſt das Weltband; er iſt Alles, was iſt; nicht dieſes oder jenes insbeſondere, ſondern Alles zumal; Brahm iſt das allgemeine Bewußtſein[3]). Alle lebendigen Weſen ſind in der Einheit des Urweſens geſpalten, aus dem ſie in die mannigfaltige Vielheit auseinander gegangen ſind. Das ſo alle Weſen in ſich tragende und aus ſich herausſetzende Urweſen iſt aber ſelbſt ſchlechthin einfach und eigenſchaftslos[4]). Das Univerſum war einſt nur in der göttlichen Vorſtellung, und ſo das in Dunkel und Nacht Gehüllte; als aber die Gottheit, welche die Seele aller Weſen iſt, ſich entſchloß, Weſen hervorzubringen, brachte er ſie aus ſeiner eigenen Subſtanz hervor[5]). Nach der indiſchen Anſchauung iſt das geſchlechtsloſe Brahm das Urweſen, welches, um ſich als Allweſen darzuſtellen, in drei Grundweſen ſich entfaltet, in Brahma, Wiſhnu und Shiva. Sofern Brahm aus ſich heraustritt, ſein Weſen nach Auſſen ſetzt und offenbart, die Welt hervorbringt, iſt es Brahma; ſo fern es in dieſem äuſſerlichen Sein beharrt, ſich in ihm und es in ſich erhält, iſt es Wiſhnu; ſofern es aber das nach Auſſen Geſetzte wieder in ſich zurücknimmt, iſt es Shiva. Brahm iſt ſomit Gott als das reine Sein[6]). Daraus wird das Verhältniß der Maya zu Brahma klar. Denn Maya

1) Siehe oben S. 220.

2) Oupnekhats: Versio latina interlinearis, ed. Anquetil du Perron. Argent. F. Levrault 1801 4. vol. 2. in deutſcher Ueberſetzung von Rixner.

3) A. a. O.

4) Bhagavadgita XII. 30. 33.

5) Manu-Geſetzbuch. I. 5. ff.

6) Dieß iſt die Alleinheitslehre der Bagavadam.

iſt als Ideenwelt ſchlechthin illuſoriſch. Sie iſt nicht der Complex der Ideen des auſſergöttlichen Seins im göttlichen Verſtande, ſondern die Gottheit ſchaut ſich in ihr nur ſelber an. Während aber Maya als Inhalt der Ideen des auſſergöttlichen Seins angeſehen wird, dieſer Inhalt aber an ſich und in Wahrheit nicht iſt, entſteht die Täuſchung. Brahma ſcheint ein Anderes (die Welt) anzuſchauen, indem er ſich nur ſelbſt anſchaut. Als noch keine Welt war, ſondern nur Brahma als das große Es, hing die Maya rings um den Gott in geſtaltloſem Nebel als das Nichts oder Nichtſein (asat). Der Gott aber, der dem Spiegelglanze der Maya betrachtend ſich zuwandte, ſchaute in ihr, in der Maya als dem Nichts, ſich ſelber als das wahre Sein (sat). So aber ſich ſchauend, brachte er ſich als Welt hervor oder entließ ſich in die Welt[1]). So alſo ſchaut ſich Gott in der Welt nur ſelber an, und es iſt nur reine Folge des Syſtems, daß umgekehrt der Menſch, der dieß erkennt, ſich ſelber auch als Gott begreift[2]). Es iſt daher nur Spiel der Gottheit mit ſich ſelbſt, wenn ſie ſcheint mit einem Andern zu thun zu haben; ſpielend bringt ſie ſich ſelber als das Andere hervor, und das Andere als ſich ſelbſt[3]). — Wer erkennt in dieſer Maya nicht die ganze Täuſchung der Hegelſchen Philoſophie, nach welcher die logiſche Idee die Idee Gottes ſelbſt, als dieſe aber zugleich die Idee alles Seins iſt[4])? Das indiſche Nichts aber oder das Nichtſein (asat) iſt gleichfalls das Hegelſche Nichts, womit die Negativität geſetzt iſt, in Folge deren die endlichen Dinge nicht als ſolche, d. h. als endliche, und in der Endlichkeit für ſich beſtehende, ſondern als Momente des Lebens der Gottheit ſich erweiſen, die ihr wahres und eigentliches Sein iſt[5]). „Das Nichtſein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten[6]).“ Damit aber in der

---

1) Asiat. Res. VIII. 404. 440. Vergl. Bohlen: das alte Indien. I. 161.

2) Upnekh. I. 27. 79. 381. II. 13. 232. Bohlen a. a. O.

3) Manu. I. 80.

4) Vgl. oben S. 25—33. und S. 239.

5) S. oben S. 225—226.

6) Object. Logik. II. Abthl. S. 72. 73. u. oben S. 225. 226.

Vorſtellung nichts fehle, erkennt auch Hegel den zwiſchen Gott und der Creatur beſtehenden Unterſchied als einen nichtigen, und das Unterſcheiden ſelbſt als ein Spiel des Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt ſei [1]).

Die Bhagavat=Gita erkennt die Gottheit als den ewigen Saamen alles Lebens. In Gott ſelbſt aber iſt ein doppeltes Princip: die Materie in ihrer Urform und der Lebensgeiſt. Damit iſt derſelbe Standpunkt eingenommen, auf den ſich die griechiſchen Philoſophen ſtellten, welche zwei Principien (ἀρχαι) aller Dinge annahmen, ein leidendes, die unförmliche Materie, und ein thätiges, bildendes, die der Materie einwohnende, ewige Vernunft. Während die Bhagavat=Gita von jener obigen Vorſtellung ſich leiten läßt, iſt ihr zugleich die Gottheit ebenſo der Urſprung als die Auflöſung des Weltalls, Schöpfung und Zerſtörung der Dinge zugleich.

Der Buddhismus ſtellt als Haupt= und Grundſatz das letzte Wort ſeines ſogenannten göttlichen Stifters auf: „Wiſſet, daß es keine andere Grundkraft aller Dinge gibt, als das Leere und das Nichts. Alles geht aus dem Nichts hervor, und zu dem Nichts muß Alles zurückkehren [2]).“

Dieſer Ausſpruch Buddha's wird alſo erläutert: „Das Nichts iſt die Grundurſache und das Ziel alles Vorhandenen; aus dem Nichts haben unſere erſten Eltern ihren Urſprung genommen; in das Nichts ſind ſie nach ihrem Tode zurückgekehrt. Alle Weſen unterſcheiden ſich nur durch ihre Geſtalt und durch ihre Eigenſchaften von einander. Man kann aus einerlei Metall einen Menſchen, einen Löwen oder jedes andere Thier verfertigen. Wenn man nachher dieſe verſchiedenen Stücke zuſammenſchmilzt, ſo wird jedes dadurch ſeine Geſtalt und Eigenſchaften, die es einzeln hatte,

---

1) Religionsphiloſophie II. S. 187. 199. (1. Aufl.) Ueber die pantheiſtiſche Vorſtellung vom Spiele der Gottheit, vergl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums I. S 640 ff.

2) Groſier: Allgem. Beſchreibung des Chineſiſchen Reichs. II. Bd. S. 176.

verlieren, und nur Eine und die nämliche Subſtanz bilden. Ebenſo verhält es ſich mit allen lebendigen und lebloſen Weſen: ſo mannigfaltig ſie auch in ihrer Geſtalt und in ihren Eigenſchaften ſind, ſo ſind ſie alle doch nur einerlei Subſtanz, und ſtammen aus einerlei Grundkraft, welche das Nichts iſt. Dieſe allgemeine Grundkraft iſt höchſtrein, höchſtfein, höchſteinfach, und frei von aller Veränderung. Es liegt in ununterbrochener Ruhe, iſt ohne Begierde und ohne Handlung. Um glücklich zu ſein, muß man durch beſtändiges Nachſinnen, durch häufige Siege über ſich ſelbſt, ſich anſtrengen, dieſer Grundkraft ähnlich zu werden; und, um dieſe Höhe zu erreichen, ſich gewöhnen, nichts zu thun, nichts zu wollen, nichts zu empfinden, nichts zu wünſchen. — Sobald man zu dieſem glücklichen Zuſtande der Unempfindlichkeit gelangt, iſt nicht mehr die Rede von Tugenden und Laſtern, von Belohnungen und Strafen, von Vorſehung, von Unſterblichkeit der Seele. Alle Heiligkeit beſteht darin, daß man aufhöre zu ſein, daß man zuſammenſchmelze mit dem Nichts. Je mehr der Menſch ſich der Natur des Steines oder eines Baumſtammes nähert, um deſto näher rückt er der Vollkommenheit. Kurz, Tugend und Glück beſtehen nur in Unempfindlichkeit und Unbeweglichkeit, in dem Aufhören jedes Verlangens und jeder Bewegung des Körpers, im Vernichten und in der Unthätigkeit aller Kräfte der Seele und des Geiſtes. Von dem Augenblicke an, da ſich der Menſch zu dieſem Grade der Vollkommenheit erhoben hat, iſt für ihn kein Wechſel, keine Zukunft, keine Veränderung zu fürchten; denn er hat aufgehört zu ſein, und iſt dem Gotte Fo vollkommen ähnlich geworden“ [1]).

Jenes Göttliche, welches dem Buddhiſten das Leere und das Nichts iſt, iſt dem Chineſen ſein Tao, die reine, leere, beſtimmungsloſe ewige Einheit, die zum Urgrund alles Seins wird, und in welche ſich alles individuelle Leben zur völligen Vernichtung verſenkt [2]). Tſchuhi, deſſen „Schriften den ganzen Glau-

---

1) Groſier a. a. O. S. 178. 179.

2) Vgl. unſere Encyklopädie der theolog. Wiſſenſchaften, I. Bd. S. 249—253.

ben und das ganze Wiſſen ſeiner Zeit und Nation umfaſſen“ [1]), nimmt ſeinen Standpunkt im Abſoluten (Tai ky). Dieſes, das Abſolute, iſt die Urkraft (Ly) des Himmels, der Erde und jeglichen Dinges. Himmel und Erde leben, weil das Abſolute innerhalb des Himmels und der Erde; jegliches Ding lebt, weil das Abſolute innerhalb jeglichen Dinges. Bevor Himmel und Erde waren, war die Urkraft. Sie ward bewegt, und es entſtand das bewegende Princip (Yang); nichts deſto weniger blieb aber die Urkraft als ſolche. Sie ward ruhig, und es ward das ruhende Princip (In); nichts deſto weniger blieb aber die Urkraft als ſolche. Alle Weſen ſind in dem Abſoluten. Mit dem Abſoluten iſt auch die Urmaterie gegeben. In dem ruhenden und bewegenden Princip iſt das Leben enthalten: die Wirkung (actus) iſt in dem bewegenden, und die Macht (potentia) in dem ruhenden Princip. Das Abſolute war, bevor ſich irgend ein Weſen aus ihm getrennt hatte. Aus ihm gingen das ruhende und das bewegende Princip hervor, und deſſen ungeachtet iſt es in dem ruhenden und dem bewegenden Princip; aus ihm gingen die fünf Elemente hervor, und deſſen ungeachtet iſt es in den fünf Elementen; aus ihm gingen alle Weſen hervor, und deſſen ungeachtet iſt es in allen Weſen. Es iſt nur die einzige Urkraft, und ſie iſt Alles; ſie iſt das Alleräußerſte und deßhalb heißt ihr Name die höchſte Spitze (Tai ky), das Abſolute [2]). Aus dem hohen Abſoluten entſtehen alle Weſen; es iſt die ſchwangere Normalkraft. Wäre dieſe nicht eher, ſo wären jene nicht ſpäter. Sie iſt mit einem Worte jener große Urſprung, woraus das Können hervorgeht, die einſichtsvoll wirkende Kraft, woraus das Kleinſte hervorgeht, wie das Größte. Die volle Urkraft enthält alſo die Fähigkeit (Möglichkeit) zu allen einzelnen Weſen. Bei der beginnenden Trennung des Abſoluten war blos das Doppelding, das ruhende und das bewegende Princip; nach

1) Die Natur- und Rechtsphiloſophie der Chineſen. Nach dem Werke des chineſiſchen Weltweiſen Tſchuhi, von Dr. C Fr. Neumann, mitgetheilt in Illgens Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. Neue Folge I. Bd. I. St. Jahrg. 1837. (S. 1—88.) S. 24.

2) A. a. O. S. 42. 43.

der vollendeten Trennung das Weltgebäude und jegliches Weſen [1]). Vor der Trennung des Abſoluten war weder Geſtalt noch Macht, noch irgend ein irdiſches Wirken möglich; denn es hatte noch keine producirende Bewegung ſie ins Leben gerufen; war noch keine producirende Bewegung, ſo war auch keine Ruhe, — Bewegung und Ruhe ſind In und Yang. Alle Geſtaltungen hienieden ſind Bewegung, d. h. Bewegung des Abſoluten; ſie ſind Ruhe, d. h. Ruhe des Abſoluten [2]). Die Stetigkeit des Abſoluten, das unbeweglich Stehende wird die höchſte Spitze der Urkraft genannt. Iſt die Urkraft, ſo gehen daraus die Dinge hervor; es gilt aber von ihr weder früher noch ſpäter, weder Rang noch Ordnung. Deßwegen ſagt der Yking: Iſt das Abſolute, ſo beſteht es darin, daß es innerhalb des ruhenden und des bewegenden Princips iſt, aber nicht ſo, daß es von In oder Yang getrennt werden könnte. Man könnte es wohl durch die Benennung: großer Mittelpunkt bezeichnen; man könnte es das von Himmel und Erde Untrennbare, die große in der Zeit noch nicht getrennte Fülle nennen; man möchte wohl ſagen: die Form und zwar die obere oder erſte heißt Norm (Tao), die Form und zwar die untere oder zweite heißt Geſtalt. So erkläre ich nun das Abſolute und ſage, daß ſein eigentliches Weſen Geiſt iſt, daß es, ehe Himmel und Erde getrennt waren, mit der Urmaterie vereinigt, eine Einheit bildete. Daraus folgt auch, daß das Abſolute Bewegung und Ruhe in ſich vereinigen muß; deßhalb wird es Urquelle und Macht genannt. Weil nun das Abſolute Bewegung und Ruhe in ſich enthält, ſo folgt, daß jede Thätigkeit daraus fließt. Es kommt auf daſſelbe hinaus, wenn man ſagt: das Abſolute iſt gleich der Bewegung und Ruhe; denn nur aus ihm, nämlich der Form des noch ungetrennten Erſten und Zweiten, konnte ſich das All entwickeln. Die Wandelungen ſind das Leben und die Macht des Abſoluten [3]).

Wir unterlaſſen es, in den hiſtoriſchen Erörterungen weiter zu gehen. Unſere obige Darſtellung des „logiſchen Pantheismus“

---

1) A. a. O. S. 44. 45.

2) A. a. O. S. 45.

3) A. a. O. S. 53. 54.

in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel [1]) enthält Vieles, was auch in Abſicht auf das reine Sein von geſchichtlicher Wichtigkeit iſt. Nur auf Schelling müſſen wir nochmals zurückkommen, der im Bruno über die erſte Materie auf eine Weiſe ſich geäuſſert hat, die für die Beſtimmungen Hegels über das reine Sein von großer Bedeutung iſt.

Schelling ſpricht da, wo er auf dieſen Punkt kommt, ſogleich den Gedanken aus, daß die Lehre von der erſten Materie zwar ſchon bei den Alten die Keime der höchſten Speculation mehr oder weniger entwickelt in ſich getragen habe, daß aber die wahre Idee der Materie frühzeitig verloren gegangen, und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt geweſen ſei [2]). Sodann fährt Schelling, die wahre Idee der Materie entwickelnd, weiter: „Sie iſt die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips ſelbſt, ſchlechthin einfach alſo, unwandelbar, ewig. Die Art, wie aus dieſer Einheit alle Dinge hervorgegangen ſind, iſt auf folgende Weiſe vorzuſtellen. Die Materie iſt an ſich ohne alle Mannigfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deßwegen ohne alle Unterſcheidbarkeit, ungetrennt, gleichſam als eine unendliche in ſich verſchloſſene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge Eins ſind, iſt aber die Materie ſelbſt, das aber, wodurch verſchieden, und wodurch jedes ſich von den andern abſondert, iſt die Form. Die Formen aber alle ſind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie ſelbſt iſt die Form aller Formen, die nothwendige und erſte Form, die, weil ſie die Form aller Formen iſt, wiederum keiner beſondern ähnlich oder gleich, ſchlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich ſein muß. Es iſt aber von ihr keine Form ausgeſchloſſen, ſo daß ſie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für ſich ſelbſt arm iſt; daher die Alten, indem ſie aus Reichthum und Armuth Eros erzeugt, durch dieſen aber die Welt gebildet ſein ließen, da-

---

1) Siehe oben S. 33—150.

2) Schelling: Bruno: S. 187.

mit eben jenes Verhältniß der Materie zu der urſprünglichen Form angedeutet zu haben ſcheinen. Für dieſe alſo liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Geſtalten, dieſe aber, die in ihrer Armuth vortrefflich, iſt allen gleich genügend und indem in Anſehung des Vollkommenſten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit Eins ſind, ſo ſind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Anſehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit wirklich. Durch die Form aller Formen alſo kann das Abſolute Alles ſein, durch das Weſen iſt es Alles. Die endlichen Dinge als ſolche ſind zwar zu jeder Zeit, was ſie in dieſem Augenblicke ſein können, nicht aber, was ſie ihrem Weſen nach ſein könnten. Denn das Weſen iſt in Allen jederzeit unendlich, deßwegen ſind die unendlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Weſen verſchieden, jene endlich, dieſes unendlich iſt. Das aber, worin Weſen und Form ſchlechthin Eins ſind, iſt immer was es ſein kann jederzeit und auf Einmal ohne Unterſchied der Zeit, ein ſolches aber kann nur Eines ſein.... Auf dieſe Weiſe geht das Abſolute, da es für ſich ſelbſt eine abſolute Einheit, ſchlechthin einfach, ohne alle Vielheit iſt, in der Erſcheinung zwar über in eine abſolute Einheit der Vielheit, in eine beſchloſſene Totalität, was wir Univerſum nennen. So iſt die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verſchieden, ſondern daſſelbe [1]).

Aus dieſen Anführungen, ſo wie aus den früheren [2]), geht klar hervor, daß der Gedanke vom **reinen Sein kein** urſprünglicher Gedanke Hegels, ſondern eine von ihm nur adoptirte althergebrachte Vorſtellung iſt. Daraus iſt auch zu erklären, warum es in der Phänomenologie ſo wenig ihm gelungen iſt, dieſes reine Sein durch eigene Forſchung als Reſultat zu erhalten, und ſeine ganze Philoſophie, ſofern ſie auf dieſe Grundlage bauen will, unbegründet und haltungslos daſteht. Die ganze Vorſtellung vom reinen Sein hat nach allen Seiten hin das Ausſehen und den Charakter eines Prämeditirten und im gemachten phänomenologiſchen Verſuche mühſam Erzwungenen.

1) Bruno S. 187—190.
2) Siehe oben S. 33—150.

Vom reinen Sein ſelbſt aber haben wir oben ſchon geſehen, daß ihm als einem Logiſch-Metaphyſiſchen, kein Begriff entſpreche, daß es folglich auch keine Idee von ihm gebe, folglich daſſelbe an ſich das Begriffswidrige und Ideenloſe ſei [1]). Durch die Phänomenologie haben ſich aber die Widerſprüche nur noch mehr gehäuft. Denn das reine Sein erſcheint hier zuerſt als die die ſinnliche Welt in ſich hineinziehende Kategorie, ſodann als das ſich als Alles, als allgemeine Subſtanz ſetzende Ich. Das Ich ſelbſt aber erweiſt ſich ſofort nicht als einzelnes, ſondern als allgemeines Ich. Das allgemeine Ich ſteigert ſich durch das Hineinziehen der Völkergeiſter in ſich ſelber zum abſoluten Geiſt hinauf. Dieſer abſolute Geiſt aber iſt an ſich wiederum nur der Weltgeiſt, näher ſogar der Erdgeiſt, d. h. der die Erdnatur und den Menſchheitsgeiſt in ſich vereinigende Geiſt. Von dieſem Geiſte wird ausgeſagt, daß er Subject ſei; allein wie wir dieſe Subjectivität, die weit davon entfernt iſt, Perſönlichkeit zu ſein, uns zu denken haben, geht ſchon aus den Beſtimmungen hervor, die darüber gegeben werden, und wonach das Subject lediglich nichts Anderes iſt, „als die Bewegung des Sichſelbſtſetzens (des reinen Gedankens) oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt, die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt; nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersſein in ſich ſelbſt; das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfang hat" [2]); ferner „die Bewegung des Begriffes an ihm ſelbſt, wieder in die einfache Subſtanz zu gehen, welche erſt als dieſe Negativität und Bewegung Subject iſt" [3]). Das Subject iſt alſo nur die logiſche Idee, ſofern ſich dieſe durch das in ihr wohnende Princip der Negativität in einem Proceſſe mit ſich ſelber vermittelt, daher weſentlich der logiſche Proceß ſelbſt.

1) Siehe oben S. 212—246.

2) Phänom. S. 15.

3) A. a. O. S. 608.

Was aber in Abſicht auf das Subject ſich alſo verhält, iſt in Abſicht auf den Geiſt nichts anderes. Er ſelbſt, der abſolute Geiſt, iſt an ſich nur Kategorie; zwar die höchſte, aber dennoch nur Kategorie. Was iſt nun durch die Phänomenologie als Reſultat gewonnen? Das reine Sein als die bloße Kategorie? oder das einzelne Ich? oder das allgemeine Ich? oder der Weltgeiſt? oder der Erdgeiſt? oder der abſolute, göttliche Geiſt? und dieſer als Subject? — Die Phänomenologie antwortet: der abſolute Geiſt iſt als Reſultat gewonnen, der alles Jenes ſchon von ſelbſt iſt. Aber eben dieſe Antwort liefert nur den Beweis, daß Nichts gewonnen iſt, denn es iſt in den ſich entgegenlaufenden Beſtimmungen nur ſich Widerſprechendes gewonnen.

Und dieſes, durch Vermengung des Abſoluten mit dem Endlichen Sich-ſelbſt-Widerſprechende, durch Widerſpruch aber Sich-ſelbſt-Aufhebende, es iſt als das zugleich Unerwieſene und unbegründet Vorausgeſetzte, in der Geſtalt reiner Allgemeinheit der Anfang der Logik, auf welche wir jetzt näher einzugehen gedenken.

Obſchon nach den bisherigen Verhandlungen, beſonders über das Princip und die Methode der Hegel'ſchen Philoſophie [1]), die Bedeutung, welche die Logik im ganzen Syſteme einnimmt, uns nicht mehr unbekannt ſein kann; ſo wollen wir doch dieſe vorläufige Bekanntſchaft nicht dazu verwenden, die Logik ſchon in ihrem Anfange weniger gründlich als das Uebrige zu beſprechen.

Was iſt die Logik im Syſteme Hegels? — Wir geben die Antwort aus Hegel ſelber in folgender Weiſe:

1) „Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee, das iſt, der Idee im abſtracten Elemente des Denkens. Das Denken als ſolches macht die allgemeine Beſtimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logiſche iſt. Die Idee iſt das Denken als die ſich entwickelnde Totalität ſeiner eigentlichen Beſtimmungen und Geſetze, die es ſich ſelbſt gibt. Die Logik iſt in ſofern die ſchwerſte Wiſſenſchaft, als ſie es nicht mit Anſchauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abſtracten ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern mit reinen Abſtractionen zu

1) S. oben S. 171—246.

thun hat, und eine Kraft und Geübtheit erfordert, ſich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn feſtzuhalten, und in ſolchem ſich zu bewegen"[1]).

2) „Indem das Denken als thätig in Beziehung auf Gegenſtände genommen wird, — als Nachdenken über Etwas, ſo enthält das Allgemeine als ſolches Product ſeiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Weſentliche, das Innere, das Wahre." „Indem im Nachdenken eben ſo ſehr die wahrhafte Natur zum Vorſcheine kommt, als dieß Nachdenken meine Thätigkeit iſt; ſo iſt jene eben ſo ſehr das Erzeugniß meines Geiſtes und zwar des denkenden Subjects, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des ſchlechthin bei ſich ſeienden Ichs[2])."

„Die Gedanken können nach dieſen Beſtimmungen objective Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächſt in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen ſind. Die Logik fällt daher mit der Metaphyſik zuſammen, der Wiſſenſchaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Weſenheiten der Dinge auszudrücken[3])." „Die logiſche Vernunft ſelbſt iſt das Subſtantielle oder Reelle, das alle abſtracten Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und ihre gediegene, abſolut = concrete Einheit iſt. Nach dem alſo, was eine Materie genannt zu werden pflegt, braucht nicht weiter geſucht zu werden[4])." „Die reine Wiſſenſchaft enthält den Gedanken, in ſo fern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt. Dieſes objective Denken iſt der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft. Sie iſt daher ſo wenig formell, ſie entbehrt ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das abſolute Weſen, oder wenn man ſich noch des Wortes Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie iſt[5])."

1) Encyklopädie §. 19. S. 27. 28. vgl. Logik I. S. 26—48.
2) Encyklopädie §. 21. S. 32. 33.
3) Encyklopädie §. 24. S. 34.
4) Logik I. S. 33.
5) Logik I. S. 35.

„Das Syſtem der Logik iſt die Welt der einfachen Weſenheiten“[1]). „Das Allgemeine gilt in der abſoluten Methode nicht als blos Abſtractes, ſondern als das objectiv-Allgemeine, d. h. das an ſich die concrete Totalität, aber die noch nicht geſetzt, noch nicht für ſich iſt“[2]). „Die Logik beſtimmt ſich als die Wiſſenſchaft des reinen Denkens, die zu ihrem Princip das reine Wiſſen hat, die nicht abſtracte, ſondern dadurch concrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegenſatz des Bewußtſeins von einem ſubjectiv-für ſich Seienden und einem zweiten ſolchen Seienden, einem Objectiven, als überwunden, und das Sein als reiner Begriff von ſich ſelbſt, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird. Dieß ſind ſonach die beiden Momente, welche im Logiſchen enthalten ſind. Aber ſie werden nur als untrennbar ſeiend gewußt, nicht wie im Bewußtſein jedes auch als für ſich ſeiend; dadurch allein, daß ſie zugleich als unterſchiedene gewußt werden, iſt ihre Einheit nicht abſtract, todt, unbewegend, ſondern concret[3]).“

„Die objective Logik tritt an die Stelle der vormaligen Metaphyſik, als welche das wiſſenſchaftliche Gebäude über die Welt war[4]).“

3) „Die logiſchen Beſtimmungen können überhaupt als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden[5]).“ „Die Logik iſt als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt[6]).“ „Der reine Begriff iſt der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt, und der logiſche Verlauf die unmittelbare Dar-

1) Logik I. S. 47. vgl. S. 8. 18.

2) Logik III, S. 334.

3) Logik I. S. 50.

4) Logik I. S. 54.

5) Encyklopädie §. 85. S. 99.

6) Logik I. S. 35. 36.

ſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Sein [1])." „Die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt [2])." „Der Inhalt der Logik iſt der abſolute Geiſt als ſolcher [3])."

Faſſen wir das Geſagte zuſammen, ſo ergibt ſich dieſes: Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee; die Beſtimmungen der reinen Idee ſind aber zugleich die Beſtimmungen des concreten Seins, die Logik ſomit auch Metaphyſik; die tiefere Wahrheit von Allem beſteht aber darin, daß die logiſchen Beſtimmungen an ſich die Beſtimmungen der göttlichen Natur und des göttlichen Weſens ſind, Definitionen der Gottheit.

Die Logik, als Wiſſenſchaft, ſtellt daher an ſich das göttliche Denken in ſeinem Proceſſe dar; daraus aber, daß der Inhalt der Logik das göttliche Denken iſt, ergibt ſich das Uebrige, was die Logik noch weiter iſt und enthält, von ſelbſt. Denn da das Abſolute die lebendige Durchdringung von Subſtanz und Subject, von Inhalt und Form iſt, und der abſolute Geiſt ſeine Immanenz, ohne alle Jenſeitigkeit und Transcendenz, alſo ſich ſelber als den abſoluten Inhalt der Welt offenbart, ſo faßt die logiſche Idee auch alles Sein in ſich, ihre reinen Kategorien erweiſen ſich als die einfachen Weſenheiten des Univerſums, als die Alles bewegenden und Alles beherrſchenden Mächte des Lebens. Zu dieſem Ende durchgeht das Abſolute alle Stufen des Daſeins, welche Stufen ſo an ſich nur die allmäligen Enthüllungen des göttlichen Weſens ſind, welches ſich auf dem erſten Stadium als reines Sein, d. h. als den ſchlechthin einfachen und beſtimmungsloſen Weltäther, als das allgemeine Urweſen aller Dinge in der Form der unendlichen Potenz, als die allem concreten Sein zu Grunde liegende Urmöglichkeit hingibt, aus welcher heraus ſofort das wirkliche Leben in ſeiner reichen Mannigfaltigkeit als das göttliche ſich geſtaltet.

Damit das Logiſche ein Proceß ſei, werden beſtimmte Momente des Logiſch-Reellen erfordert, die es zu einem ſolchen machen. Dieſer Momente ſind drei, die drei weſentlichen Sei-

1) Logik III. S. 175.
2) Religionsphil. I. S. 25.—28. Zweite Auflage.
3) Aeſthetik. I. S. 122. 123. Siehe oben S. 25—33.

ten des Logiſchen der Form nach: ſie ſind a. die abſtracte oder verſtändige, b. die dialectiſche oder negativ=vernünftige, c. die ſpeculative oder poſitiv=vernünftige[1])."

Dieſe Momente oder Seiten des Logiſchen charakteriſiren ſich näher alſo:

a. Das Denken als Verſtand bleibt bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen; ein ſolches beſchränktes Abſtractes gilt ihm als für ſich beſtehend und ſeiend[2]).

b. Das dialektiſche Moment iſt das eigene Sich=Aufheben ſolcher endlichen Beſtimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengeſetzten. Die Dialektik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſtimmtheit der Verſtandesbeſtimmungen, ſich als das, was ſie iſt, nämlich ihre Negation darſtellt. Alles Endliche iſt dieß, ſich ſelbſt (im Abſoluten) aufzuheben. Das Dialektiſche macht daher die bewegende Seele des wiſſenſchaftlichen Fortgehens aus, und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaften kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äuſſerliche Erhebung über das Endliche liegt[3]).

c. Das Speculative oder Poſitiv=Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflöſung und in ihrem Uebergang enthalten iſt[4]).

Die eben genannten Seiten und Momente des Logiſchen ſind aber als Thätigkeiten, und zwar als jene zu betrachten, durch welche die abſolute Idee als alles Sein ſich erweiſt. Indem jedoch eben dieſes Ziel für die ganze wiſſenſchaftliche Beſtrebung vorausgeſetzt, oder beſſer vorausgenommen wird, hört durch das vorwaltende pantheiſtiſche Intereſſe die ganze Forſchung auf, eine unbefangene zu ſein. Der Verſtand geht zwar darauf aus, die aufgefundene Beſtimmtheit und den Unterſchied feſtzuhalten, als: die

1) Encyklopädie §. 79. S. 95.

2) Encyklopädie §. 80. S. 95. 96.

3) Encyklopädie §. 81. S. 96. 97.

4) A. a. O. §. 82. S. 97; ſiehe oben S. 192.

Unterſchiede vom Begriff und vom Sein, vom Subjectiven und Objectiven, vom Endlichen und Unendlichen u. ſ. w. u. ſ. w.; allein dieſe Unterſchiede dürfen nun einmal als Beſtimmtheiten nicht fortbeſtehen, die Gegenſätze müſſen ſich an einander aufheben, das Subjective muß ins Objective, das Objective ins Subjective übergehen, überhaupt die Gegenſätze in einer höhern Einheit, in der Einheit des Unterſchiedenen zuſammenfallen. Wenn daher der Verſtand darauf beſteht, den Gegenſtand in ſeiner feſten Beſtimmtheit und in ſeinem charakteriſtiſchen Unterſchiede fortwähren zu laſſen; ſo zeigt er dadurch nur ſeine Bornirtheit, welcher die Vernunft ein Ende dadurch macht, daß ſie die unterſchiedenen Beſtimmungen dadurch aufhebt, daß ſie dieſelben in einander übergehen läßt. Das Endliche muß ins Unendliche übergehen, und das Unendliche im Endlichen als in dem Seinigen zur Erſcheinung kommen, alſo als Endliches, und zwar als die Wahrheit des Endlichen ſich erweiſen. So übt ſchon von Vorneherein das pantheiſtiſche Princip die Macht des Prädeſtinirens aus, denn was der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit in dieſem Sinne ſchon Anfangs als Beruf zugewieſen wird, das muß ſie ſpäter ausüben. — So gewaltig rächt ſich der Mangel einer der Conſtruction vorausgehenden oder ſchon vorausgegangenen Analyſe des concreten Lebens, und die damit verbundene Verkehrung der wahren Methode [1]). Denn Statt daß die wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten in freier Bewegung auch ein freies Reſultat gewinnen, ſind ſie ſchon Anfangs in fremden Sold genommen, in den Sold des abſoluten Begriffs, dem es nun einmal eigen iſt, ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, ſich als ein Anderes (Endliches) zu ſetzen, in dieſem Andersſein aber bei ſich ſelber zu bleiben, und in dieſer Entgegenſetzung ſo wie in der Rückkehr aus dem Entgegengeſetzten zu ſich ſelber das ihm eignende Leben zu haben. Die Unendlichkeit des abſoluten Begriffs beſteht darin, in allem Endlichen das Eine und Wahre zu ſein. Eben ſo beſteht die Allgemeinheit des abſoluten Begriffs darin, das Eine und Wahre in allem Beſonderen und Einzelnen zu

1) Siehe oben S. 192 ff.

ſein, welche letztern darum überall nur die Darſtellungen des Allgemeinen ſind. Nicht anders verhält es ſich, wenn es ſich vom Weſen und der Erſcheinung, dem Ganzen und den Theilen, der Kraft und der Aeuſſerung, dem Innern und Aeuſſern, der Subſtanz und den Accidenzen, der Urſache und der Wirkung, der Subjectivität und Objectivität u. ſ. w. handelt[1]). Der abſolute Begriff iſt die Wahrheit der allgemeinen Subſtanz; das eigenthümliche Weſen der letztern beſteht aber darin, in die Vielheit der Dinge überzugehen, die ſich wechſelweiſe bedingen, und einander gegenüber nothwendig ſetzen. Darin, in dieſer Vielheit der Dinge, vermittelt ſich die allgemeine Subſtanz ſelbſt, und dieſe Selbſtvermittlung durch und in den Dingen, iſt zugleich ihre Selbſtverwirklichung. Das vermittelnde Prinzip ſelbſt iſt das dialektiſche, welches unter dem Geſetze der Nothwendigkeit ſteht und dieſe Nothwendigkeit ſelbſt iſt. So iſt alles Reſultat ein poſtulirtes, näher ein erſchlichenes.

Nach dieſen vorläufigen Erörterungen gehen wir zur Eintheilung der Logik über.

Nach der ausdrücklichen Bemerkung Hegels muß in der philoſophiſchen Behandlung des Eintheilens der Begriff ſelbſt ſich als ihren Urſprung enthaltend zeigen[2]). Danach ergibt ſich die Eintheilung alſo:

Es iſt der ganze Begriff, der das eine Mal als ſeiender Begriff, das andere Mal als Begriff zu betrachten iſt; dort iſt er nur Begriff an ſich, der Realität oder des Seins, hier iſt er Begriff als ſolcher, für ſich ſeiender Begriff, (wie er es, um concrete Formen zu nennen, im denkenden Menſchen, aber auch ſchon, freilich nicht als bewußter, noch weniger als gewußter Begriff im empfindenden Thier, und in der organiſchen Individualität überhaupt iſt; Begriff an ſich iſt er aber nur in der unorganiſchen Natur). Die Logik wäre hienach zunächſt in die Logik des Begriffs als Seins, und des Begriffs als Begriffes, — oder indem wir uns der ſonſt gewöhnlichen, ob-

1) Encyklopädie §. 84—149. Objective Logik.

2) Logik I. S. 50.

gleich der unbeſtimmteſten und darum vieldeutigſten Ausdrücke bedienen, — in die objective und ſubjective Logik einzutheilen. — Nach dem zu Grund liegenden Elemente aber der Einheit des Begriffs in ſich ſelbſt und damit der Untrennbarkeit ſeiner Beſtimmungen, müſſen dieſe ferner auch, inſofern ſie unterſchieden, der Begriff in ihrem Unterſchiede geſetzt wird, wenigſtens in Beziehung auf einander ſtehen. Es ergibt ſich daraus eine Sphäre der Vermittlung, der Begriff als Syſtem der Reflexionsbeſtimmungen, d. i. des zum Inſichſein des Begriffs übergehenden Seins, der auf dieſe Weiſe noch nicht als ſolcher für ſich geſetzt iſt, ſondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch äuſſern zugleich behaftet iſt. Dieß iſt die Lehre von dem Weſen, die zwiſchen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten ſteht. Sie iſt in der allgemeinen Eintheilung des logiſchen Werkes noch unter die objective Logik geſtellt worden [1]).

Dieſen Beſtimmungen werden ſofort die folgenden beigegeben:

Die objective Logik tritt an die Stelle der vormaligen Metaphyſik, als welche das wiſſenſchaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt ſein ſollte. Wenn wir uaf die letzte Geſtalt der Ausbildung dieſer Wiſſenſchaft Rückſicht nehmen, ſo iſt erſtens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objective Logik tritt, — der Theil jener Metaphyſik, der die Natur des Ens überhaupt erforſchen ſollte; — das Ens begreift ſowohl Sein als Weſen in ſich, für welchen Unterſchied unſere Sprache glücklicherweiſe den verſchiedenen Ausdruck gerettet hat. Alsdann aber begreift die objective Logik auch die übrige Metaphyſik inſofern in ſich, als dieſe mit den reinen Denkformen die beſondern, zunächſt aus der Vorſtellung genommenen Subſtrate, die Seele, die Welt, Gott, zu faſſen ſuchte, und die Beſtimmungen des Denkens das Weſentliche der Betrachtungsweiſe ausmachten. Aber die Logik betrachtet dieſe Formen frei von jenen Subſtraten, den Subjecten der Vorſtellung, und ihre Natur und Werth an und für ſich ſelbſt. —

1) Logik I. S. 51. 52.

Die ſubjective Logik iſt die Logik des Begriffes, — des Weſens, das ſeine Beziehung auf ein Sein oder ſeinen Schein aufgehoben hat, und in ſeiner Beſtimmung nicht äußerlich mehr, ſondern das freie ſelbſtſtändige, ſich in ſich beſtimmende Subjective, oder vielmehr das Subject ſelbſt iſt. Die Logik zerfällt alſo zwar überhaupt in objective und ſubjective Logik; beſtimmter aber hat ſie drei Theile:

1. Die Logik des Seins,
2. Die Logik des Weſens, und
3. Die Logik des Begriffs[1]).

Wenn das Eigenthümliche der Hegelſchen Logik im Gegenſatz zu andern logiſchen Syſtemen ſchon darin beſteht, daß zu der Logik des Begriffs noch eine Logik des Seins und eine Logik des Weſens kommt; ſo ſteigert ſich dieſe Eigenthümlichkeit noch dadurch, daß es überall der göttliche Gedanke iſt, der hier ſeine Ausbreitung und Selbſtdarſtellung findet.

A. Objective Logik.

I. Logik des Seins.

Das Sein, welches Inhalt der objectiven Logik iſt, iſt das unbeſtimmte Unmittelbare; es iſt frei von jeder Beſtimmtheit. Dieß reflexionsloſe Sein iſt das Sein, das Sein, wie es unmittelbar an ihm ſelber iſt. Weil es unbeſtimmt iſt, iſt es qualitätsloſes Sein; aber an ſich kommt ihm der Charakter der Unbeſtimmtheit nur im Gegenſatze gegen das Beſtimmte oder Qualitative zu. Dem Sein überhaupt tritt aber das beſtimmte Sein als ſolches gegenüber, damit aber macht ſeine Unbeſtimmtheit ſelbſt ſeine Qualität aus. Es wird ſich daher zeigen, daß das erſte Sein, an ſich beſtimmtes, und hiemit zweitens, daß es in das Daſein übergeht, Daſein iſt; daß aber dieſes als endliches Sein ſich aufhebt, und in die unendliche Beziehung des Seins auf ſich ſelbſt, drittens in das Fürſichſein übergeht[2]).

Sofort beginnt Hegel die Logik ſelbſt mit der Lehre vom reinen Sein. Dieſes iſt, wie wir ſchon oben[3]) geſehen haben,

1) Logik I. S. 54—56.

2) Logik I. S. 77.

3) Siehe oben S. 212 ff.

die reine Unbeſtimmtheit und Leere, das Unterſchiedsloſe, in dem nichts anzuſchauen und zu denken iſt, als das leere Anſchauen und das leere Denken ſelbſt. So iſt das reine Sein dem Nichts gleich, welches die einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt, die vollkommene Leerheit, Beſtimmungs= und Inhaltsloſigkeit, die Ununterſchiedenheit in ihm ſelbſt iſt. Die Anſchauung und das Denken des Nichts iſt eben jene Anſchauung uud jenes Denken, wobei nichts erſchaut und nichts gedacht wird; ſie iſt alſo leere Anſchauung, leeres Denken, und in dieſer Hinſicht völlig gleich dem reinen Sein. Das reine Sein iſt die reine Abſtraction, damit das Abſolut=Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts iſt[1]).

Wie dieſes reine Sein zu faſſen und zu beurtheilen ſei, darüber haben wir oben ſchon ausführlicher gehandelt, worauf wir nunmehr zurückweiſen[2]). Um aber Demjenigen, der außerhalb der Hegelſchen Logik ſteht, jetzt ſchon die Möglichkeit begreiflich zu machen, wie aus dieſem reinen Sein ſpäter die ganze wirkliche Welt durch Fortſchritte der logiſchen Idee von dem Abſtracten zum Concreten[3]) entſtehe, brauchen wir einfach nur die von Hegel gegebenen weitern Beſtimmungen herzuſetzen: Das Abſolute iſt das Sein. Es iſt dieß die ſchlechthin anfängliche abſtracteſte und dürftigſte Definition. Sie iſt die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten iſt. Es ſoll nämlich von der Beſchränktheit, die in jeder Realität iſt, abſtrahirt werden, ſo daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealſte ſei. Die zweite Definition des Abſoluten iſt, daß es das Nichts iſt; in der That iſt ſie darin enthalten, wenn geſagt wird, daß das Ding=an=ſich das unbeſtimmte ſchlechthin form= und damit inhaltsloſe iſt, — oder auch daß Gott nur das höchſte Weſen und ſonſt weiter nichts iſt, denn als ſolches iſt er als ebendieſelbe Negativität ausgeſprochen; das Nichts, das die Buddhiſten zum Prin=

1) Logik I. S. 77. 78. Encyklopädie §. 86. 87. S. 100. 101.
2) Siehe oben S. 220 ff.
3) Siehe oben S. 214 ff.

cip von Allem, wie zum letzten Entzweck und Ziel von Allem machen, iſt dieſelbe Abſtraction [1]). „Gott iſt im Denken, als erſtem Denken, nur das reine Sein, oder auch das Weſen, das abſtracte Abſolute" [2]).

Nur wenn das reine Sein, als das reine Denken, die Gottheit ſelber iſt, kann ihm die von Hegel zugedachte weltſchöpferiſche Macht zukommen, anders nicht. Und ſo ergeben ſich für unſer weiteres Verſtändniß ſogleich zwei Beſtimmungen:

a. Die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt [3]).

b. Indem aber Gott als logiſche Idee das dem reinen Denken gleiche reine Sein, das reine Sein aber das unbeſtimmte und ununterſchiedene Allgemeine iſt; ſo iſt Gott, im Gedanken gefaßt, Gott ſomit als logiſche Idee, die allgemeine Macht des Seins, und zwar die Macht des reinen Seins, welches auf der einen Seite alle Realität iſt, auf der andern aber das Nichts, weil es nicht dieſes oder jenes Etwas, nicht dieſe oder jene einzelne Beſtimmtheit, ſondern weil es eben Alles iſt.

Wir haben daher nur die ganz gewöhnliche pantheiſtiſche Definition der Gottheit vor uns, daß Gott, indem er Alles iſt, nicht Dieſes oder Jenes, nichts Beſtimmtes, nicht dieſes zeig= und aufweisbare Beſondere iſt, und der ganze Unterſchied der Anſchauungen beſteht nur darin, daß Hegel in der Logik Gott abſtract, d. h. im reinen Gedanken faßt.

Welches iſt nun aber derjenige Schritt, welcher nach ſolchen Beſtimmungen für Hegel zum Fortſchritte wird? Oder, wie iſt es möglich, daß aus dem reinen Sein als dem ſchlechthin Leeren der unendliche Reichthum des concreten Lebens hervorgehe, wenn dieſer Hervorgang auch nur als ein logiſcher betrachtet wird? Denn eine „Entfaltung der logiſchen Idee" wird ja,

---

1) Encyklopädie §. 86. 87. S. 101. 102.

2) Logik II. S. 182.

3) Siehe oben S. 29. 30. Religionsph. I. Bd. 2. Aufl. S. 25 — 28. 1. Ausg. S. 18.

und zwar als „Fortgang vom Abſtracten zum Concreten“ in der Logik ſelbſt gelehrt [1]).

Hegel antwortet: „Das Nichts iſt als dieſes unmittelbare ſich ſelbſtgleiche, eben ſo umgekehrt Daſſelbe, was das Sein iſt. Die Wahrheit des Seins, ſo wie des Nichts iſt daher die Einheit beider; dieſe Einheit iſt das Werden [2]).“

Dieſe Beſtimmung könnte als ein eitles Begriffsſpiel erſcheinen; doch machen wir wenigſtens von unſrer Seite Ernſt aus ihr.

Iſt das reine Sein dasjenige, als was es Hegel vorſtellt, das ſchlechthin Leere, das Beſtimmungs-, Inhalts- und Beziehungsloſe; ſo iſt es, wie wir früher geſehen haben, nothwendig auch das, dem nicht nur keine Idee entſpricht, ſondern aus dem auch niemals etwas herausgedacht werden kann [3]). Es kann daher auch nimmermehr zu einem Werden kommen. Um es aber zu dieſem dennoch wirklich kommen zu laſſen, werden jene früheren, vom reinen Sein gegebenen Beſtimmungen, theilweiſe wieder aufgehoben. Dieß geſchieht da, wo das gegebene reine Sein, welches gleich dem Nichts iſt, als der Anfang begriffen wird. „Es iſt noch Nichts, und es ſoll Etwas werden. Der Anfang iſt nicht das reine Nichts, ſondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen ſoll“ [4]). Soll aber das Etwas von dem Nichts, das nicht reines Nichts iſt, ausgehen; ſo muß es offenbar potentiell in ihm ſchon enthalten ſein. Damit iſt aber die frühere Beſtimmung des reinen Seins, das Inhaltsloſe zu ſein, von ſelbſt aufgehoben. Sind ferner diejenigen Daſeinsmomente, welche das reine Sein im Fortſchritt vom Abſtracten zum Concreten aus ſich heraustreibt, als Momente des abſoluten Begriffs dialektiſch unter ſich verbunden; ſo iſt im reinen Sein nothwendig auch die Beziehung geſetzt, das reine Sein folglich kein Beziehungsloſes. So könnten wir in der That fortfahren, um die meiſten, wenn nicht alle von Hegel über das reine Sein gegebenen Beſtimmungen nach

---

1) Sämmtliche Werke VI. Bd. S. 166. Zuſatz zum 86. §. der Encyklopädie.

2) Encyklopädie §. 88. S. 103. vgl. Logik I. S. 78. 79 ff.

3) S. oben S. 220 — 235.

4) Logik I. S. 68. S. oben S. 214 — 216.

ihm ſelber wiederum aufzuheben, ein Beweis, wie unbeſtimmt die wiſſenſchaftliche Ausdrucksweiſe dieſes Philoſophen an vielen Orten iſt. Hält er doch ſelbſt die Ausdrücke: unentwickelt und: inhaltslos für gleichbedeutend [1]). Doch eben hiermit hat er eigentlich nur verrathen, was ihm die Bezeichnungen: inhalts=, beſtimmungs=, unterſchieds=, verhältniß=, und beziehunngslos zu bedeuten haben, ſie ſagen miteinander nur das noch Unentwickelte aus, und das reine Sein iſt nichts Anderes, als die noch unentwickelte, in ihre verſchiedenen Momente noch nicht herausgetretene und in ihnen offenbar gewordene Idee der Gottheit. Allein damit iſt der Sprachgebrauch noch nicht gerechtfertigt, und ſowohl die Unbeſtimmtheit als die Unrichtigkeit des Ausdrucks bleibt. Daß wir uns aber darin nicht irren, die Idee der Gottheit als die noch unentwickelte zur Erklärung herbeizuziehen, wird aus Hegel ſelbſt klar, wenn er ſagt: „Der Anfang des Inhalts iſt ſo aufzufaſſen, daß bei allen weiteren Entwicklungen dieſes Inhalts, indem dieß Allgemeine ſich als ein abſolut Concretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieſer Allgemeinheit nicht heraustreten, ſo, daß dieſe Allgemeinheit, die wir der Form nach einerſeits verlaſſen, indem ſie zu einer beſtimmten Entwicklung fortgeht, ſich doch als abſolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als blos ſubjectiver Anfang zu nehmen iſt. Gott iſt für uns, indem er das Allgemeine iſt, in Beziehung auf die Entwicklung das in ſich Verſchloſſene, in abſoluter Einheit mit ſich ſelbſt. Wenn wir ſagen: Gott iſt das Verſchloſſene, ſo iſt das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verſchloſſenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, iſt in dieſer Beziehung auf Gott ſelbſt, auf den Inhalt ſelbſt nicht zu faſſen als eine abſtracte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Beſondere, gegen welche das Beſondere noch ſelbſtſtändig wäre. So iſt nun dieſe Allgemeinheit als die abſolute volle, erfüllte zu faſſen. Gott als dieſes Allgemeine, das in ſich Concrete, Volle iſt dieß, daß

---

1) Logik I. S. 65. 66.

Gott nur Einer iſt und nicht im Gegenſatz gegen viele Götter, ſondern es iſt nur das Eine, Gott. Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geiſtigen Welt ſind mannigfache Geſtalten, unendlich vielgeformtes Daſein; ſie haben ein Sein von unterſchiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Sein aller dieſer Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhaft Selbſtſtändigkeit hat. Wenn wir den beſonderen Dingen ein Sein zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins"[1]). „Dieß Allgemeine iſt der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber ſchlechthin dieſe bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterſchiede erwachſen, ſondern alle Unterſchiede bleiben eingeſchloſſen in dieſes Allgemeine. Es iſt aber auch nicht ein träges, abſtract Allgemeines, ſondern der abſolute Schooß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles rückgeht und ewig darin behalten iſt"[2]).

So begreifen wir nun allerdings, wie das reine Sein Nichts, die Einheit von beiden aber das Werden iſt. Das reine Sein iſt Nichts, aber nicht eigentlich Nichts, ſondern es iſt nur nicht Etwas, es iſt die Negation jeder Beſtimmtheit; es iſt daher nicht dieſes oder jenes Ding, nicht dieſe oder jene beſondere Beſtimmtheit, denn es iſt jedes Ding und jede Beſtimmtheit; es iſt alſo Nichts, indem es Alles iſt[3]). Alles aber zu ſein, indem es Nichts iſt, iſt nach dieſer Anſchauung nur der abſoluten Macht des Seins möglich, und darum iſt das reine Sein als die reine Allgemeinheit, das Anſich der Dinge, Gott: die logiſche Idee folglich Gott, wie er an ſich iſt[4]), die Logik ſelbſt aber die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt[5]). Iſt Gott als die logiſche Idee

1) Religionsph. I. S. 89. 90. 2. Aufl.
2) A. a. O. S. 93.
3) Siehe oben S. 218.
4) Religionsph. I. Bd. S. 27. 2. Aufl.
5) Logik I. S. 35. 36.

das Anſich der Dinge, breitet ſich Gott als die logiſche Idee durch Selbſtentfaltung in die Beſtimmungen des concreten Seins aus; ſo gibt es auch, weil der Potenz nach Alles in ihr ſchon befaßt iſt, auch nur Eine Idee, die logiſche Idee, welche aber die Idee der Gottheit als des Inbegriffs von Allem iſt. Daher die Beſtimmung: „die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas; ſo wenig, als der Begriff blos als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt“ [1]).

Wenn wir aber unter der pantheiſtiſchen Vorausſetzung, Gott als logiſche Idee ſei das potentielle Anſich der Dinge, wohl einen Fortſchritt vom reinen Sein als dem Nichts zum concreten durch das Werden begreifen; ſo bleiben darum jene obigen Beſtimmungen aus dem Gedächtniſſe nicht ausgemerzt, wonach das reine Sein das Inhalts-, Beſtimmungs-, Unterſchieds-, Beziehungs- und Verhältnißloſe iſt, und Hegel kommt zu dem Begriff des Werdens trotz des pantheiſtiſchen Deus ex machina dennoch nur durch (nicht aufgehobenen) Widerſpruch mit ſich ſelber. Demnach müſſen wir alles das hier in die Erinnerung zurückrufen, was wir oben über die Unmöglichkeit eines Heraustritts aus dem reinen Sinn vorgebracht haben [2]); das reine Sein, das im Ernſte weder Inhalt, noch Beſtimmtheit, noch Unterſchied, noch Beziehung, noch Verhältniß in ſich ſelber hat, kann jene (logiſchen) Beſtimmungen nicht aus ſich entfalten, welche die inhalts-, beſtimmungs-, unterſchieds-, beziehungs-, und verhältnißreichen Beſtimmungen der realen Wirklichkeit ſein ſollen.

Nach dieſen einleitenden Bemerkungen folgen wir ruhig dem weitern Gange Hegels.

Die Wahrheit des Seins, ſo wie des Nichts, iſt die Ein-

---

1) Encyklopädie §. 213. S. 204.

2) Siehe oben S. 212—246.

heit beider; dieſe Einheit iſt das Werden[1]. Das reine Sein und das reine Nichts iſt daſſelbe. Was die Wahrheit iſt, iſt weder das Sein, noch das Nichts, ſondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — ſondern übergegangen iſt. Aber eben ſo ſehr iſt die Wahrheit nicht ihre Ununterſchiedenheit, ſondern daß ſie nicht daſſelbe, daß ſie abſolut unterſchieden, aber eben ſo ungetrennt und untrennbar ſind, und unmittelbar jedes in ſeinem Gegentheil verſchwindet. Ihre Wahrheit iſt alſo dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens des Einen in dem Andern, das Werden; eine Bewegung, worin beide unterſchieden ſind, aber durch einen Unterſchied, der ſich eben ſo unmittelbar aufgelöst hat. Das Nichts iſt nicht das beſtimmte Nichts, das dem Etwas entgegengeſetzt iſt, ſondern das Nichts in ſeiner unbeſtimmten Einfachheit[2]. Den höheren Begriff des Werdens hat Heraklit hervorgehoben, wenn er ſagt: das Sein iſt ſo wenig als das Nichts, oder auch, Alles fließt, d. h. Alles iſt Werden. Die populären, beſonders orientaliſchen Sprüche, daß Alles, was iſt, den Keim ſeines Vergehens in ſeiner Geburt ſelbſt habe, der Tod umgekehrt der Eingang in ein neues Leben ſei, drücken im Grunde dieſelbe Einigung des Seins und Nichts aus[3]. Wenn wir Dialektik die höhere vernünftige Bewegung nennen, in welcher ſchlechthin getrennt Scheinende durch ſich ſelbſt, durch das, was jedes iſt, in einander übergehen; ſo iſt es auch die dialektiſche immanente Natur des Seins und Nichtſeins ſelbſt, daß ſie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen. Das Werden, Entſtehen und Vergehen iſt die Ungetrenntheit des Seins und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Sein und Nichts abſtrahirt; ſondern als Einheit des Seins und Nichts iſt es dieſe beſtimmte Einheit, oder in welcher ſowohl Sein als Nichts iſt. Aber indem Sein und Nichts, jedes ungetrennt von ſeinem Andern iſt, iſt es nicht. Sie ſind alſo in dieſer Einheit, aber als Verſchwindende, nur als Aufgehobene. Sie ſinken von ihrer zunächſt vorgeſtellten

---

1) Encyklopädie §. 88. S. 103.

2) Logik I. S. 78. 79.

3) Logik I. S. 80.

Selbſtſtändigkeit zu Momenten herab, noch unterſchiedenen, aber zugleich aufgehobenen. Das Werden iſt in gedoppelter Beſtimmung: in der einen iſt das Nichts als unmittelbar, d. h. ſie iſt anfangend vom Nichts, das ſich auf das Sein bezieht, d. h. in daſſelbe übergeht, in der andern iſt das Sein als unmittelbar, d. h. ſie iſt anfangend vom Sein, das in das Nichts übergeht, — Entſtehen und Vergehen. Beide ſind daſſelbe, Werden, und auch als dieſe ſo unterſchiedenen Richtungen durchdringen und paralyſiren ſie ſich gegenſeitig. Die eine iſt Vergehen; Sein geht in Nichts über, aber Nichts iſt eben ſo ſehr das Gegentheil ſeiner ſelbſt, Uebergehen in Sein, Entſtehen. Dieß Entſtehen iſt die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebenſo ſehr ſich ſelbſt auf und iſt vielmehr das Uebergehen in Nichts, iſt Vergehen. Sie heben ſich nicht gegenſeitig, nicht das Eine äußerlich das Andere auf; ſondern jedes hebt ſich von ſich ſelbſt auf, und iſt an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner. Das Gleichgewicht, worin ſich Entſtehen und Vergehen ſetzen, iſt zunächſt das Werden ſelbſt. Aber dieſes geht ebenſo in ruhige Einheit zuſammen. Sein und Nichts ſind in ihm nur Verſchwindende; aber das Werden als ſolches iſt nur durch die Unterſchiedenheit derſelben. Ihr Verſchwinden iſt daher das Verſchwinden des Werdens, oder Verſchwinden des Verſchwindens ſelbſt. Das Werden iſt eine haltungsloſe Unruhe, die in ein ruhiges Reſultat zuſammenſinkt. Dieß könnte auch ſo ausgedrückt werden: das Werden iſt das Verſchwinden von Sein in Nichts, und von Nichts in Sein, und das Verſchwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruhet zugleich auf dem Unterſchiede derſelben. Es widerſpricht ſich alſo in ſich ſelbſt, weil es ſolches in ſich vereint, das ſich entgegengeſetzt iſt; eine ſolche Vereinigung aber zerſtört ſich. Dieß Reſultat iſt das Verſchwundenſein, aber nicht als Nichts; ſo wäre es nur ein Rückfall in die eine der ſchon aufgehobenen Beſtimmungen, nicht Reſultat des Nichts und des Seins. Es iſt die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts. Das Werden ſo Uebergehen in die Einheit des Seins und Nichts, welche als ſeiend iſt, oder die Geſtalt der einſeitigen

unmittelbaren Einheit dieſer Momente hat, iſt das Daſein[1]).

Suchen wir dieſe Beſtimmungen noch klarer zu machen, als ſie für Manchen bei Hegel ſelbſt vorkommen.

Das reine Sein, wie wir geſehen haben, iſt als die reine Abſtraction das abſolut Negative, das Nichts. Alle Beſtimmtheiten ſind durch die Abſtraction (welche eben Abſtraction von aller und jeder Beſtimmtheit iſt) verloren gegangen, und was geblieben, iſt nur das Sein, das reine, bloße, ſchlechthin beſtimmungs- und beziehungsloſe Sein. Das reine Sein iſt ſomit jenes, in welchem jeder Inhalt, jede Beſtimmtheit, jede Beſonderheit, jeder Unterſchied, jede Beziehung und jedes Verhältniß negirt iſt. So iſt es als abſtractes Sein Nichts, d. h. Nichtetwas, Negation aller und jeder Beſtimmtheit. Auf gleiche Weiſe iſt aber auch das Nichts als das Unmittelbare, nur ſich ſelbſt Gleiche, Daſſelbe, was das Sein iſt. Die Wahrheit von Beiden iſt daher die Einheit von Beiden, dieſe aber iſt das Werden. Wie ſo? Der Grund hiervon liegt im Begriffe des Werdens ſelbſt. Denn was wird, fängt an zu ſein, indem es aber zu ſein anfängt, iſt es und iſt auch nicht. Folglich kann Beides von ihm geſagt werden, das Sein und das Nichtſein. Bleiben wir bei dieſer Erklärung ſtehen, ſo iſt das Ganze nur ſophiſtiſche Wortmacherei. Denn durch die bloße Vorſtellung vom Werden als der Einheit des Seins und Nichts kommt es zum wirklichen Werden ſelbſt noch lange nicht, es muß vielmehr für das Werden ſelbſt eine tiefere Grundlage dadurch gefordert werden, daß man das, was werden ſoll, nach Hegel in der That als Exiſtirendes ſchon vorausſetzt, ſo daß dem Werden nur die Bedeutung der Entwicklung zukommt. Und ſo iſt es. Das als exiſtent ſchon Vorausgeſetzte iſt die Gottheit als das reine Sein, welches eben als das Göttliche die unendliche Macht des Seins iſt, welche Alles aus ſich und ſich als Alles entwickelt. Die Entfaltung ſelbſt aber geſchieht vermöge des Princips der Negativität,

---

1) Logik I. S. 108 – 110; überhaupt die Lehre vom Sein, S. 77—111. Encyklopädie §. 86—88. S. 100—107.

durch welches das Sein in ſeine Negation, in das Nichts umſchlägt, als dieſes Nichts ſich erweist. Indem aber das Sein ſeine Negation nicht nur an ſich hat, ſondern dieſe Negation auch heraustreibt, an ſich offenbart; iſt es nicht mehr das todte, ruhende Sein, ſondern das Sein in der Unruhe der Bewegung, welche lebendige Bewegung das Werden iſt. Das Werden negirt ſich aber durch eigene Bewegung nun ſelbſt auch, und zwar in ſeinem Producte, welches das Gewordene iſt, das Daſein.

Das Daſein[1]). Das Sein im Werden, als Eins mit dem Nichts, ſo das Nichts als Eins mit dem Sein, ſind nur Verſchwindende; das Werden fällt durch ſeinen eigenen Widerſpruch in ſich in die Einheit, in der beide aufgehoben ſind, zuſammen; ſein Reſultat iſt ſomit das Daſein. Das Daſein iſt das einfache, ruhige Einsſein des Seins und Nichts. Das Daſein iſt Sein mit einer Beſtimmtheit, die als unmittelbare oder ſeiende Beſtimmtheit iſt, die Qualität. Das Daſein, als in dieſer ſeiner Beſtimmtheit in ſich reflectirt, iſt Daſeiendes, Etwas. Die Qualität iſt daher die beſtimmte Natur von Etwas. Die Qualität, als ſeiende Beſtimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen aber von ihr unterſchiedenen Negation iſt Realität. Die Negation nicht mehr das abſtracte Nichts, ſondern als ein Daſein und Etwas, iſt nur Form an dieſem, ſie iſt das Andersſein. Sofern nämlich in dem Daſein das Nichts ſchon geſetzt iſt, wird das Nichtdaſein geſetzt, welches das Nichts des Daſeins, ſeiendes Nichtdaſein, d. h. aber, Andersſein iſt. Das Daſein überhaupt iſt in das Andersſein übergegangen, und iſt ſo weſentlich ſelbſt Andersſein, Sein-für-Anderes. Die Qualität daher, indem dieß Andersſein ihre eigene Beſtimmung, aber zunächſt von ihr unterſchieden iſt, — iſt Sein-für-Anderes, — eine Breite des Daſeins, des Etwas. Das Sein der Qualität als ſolches, gegenüber dieſer Beziehung auf Anderes, iſt das An-ſich-ſein. Das Daſein iſt daher auch Sein in Beziehung auf ſich und gegen ſeine Beziehung auf Anderes. Wir haben daher zwei Momente des Daſeins, das Sein-

---

1) Logik I. S. 112—173. Encyklop. §. 89—95. S. 107—112.

für=Anderes, und das Anſichſein. Und eben in der Einheit beſteht die Realität, welche das reflectirte Daſein, d. h. jenes Daſein iſt, in welchem ſich das Sein und das Nichts als jene Momente näher beſtimmt haben. Die Realität iſt daher die Totalität der beiden Beſtimmungen, des Seins=für=Anderes, und des Anſichſeins. Im Daſein iſt die Beſtimmtheit Eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation geſetzt, Grenze, Schranke iſt. Das Etwas, als Daſeiendes, iſt, was es iſt, nur in ſeiner Grenze. Die Negation, die das Sein an ſich ſelber hat, iſt ſeine Grenze, und durch dieſe Grenze wird es zu einem Beſtimmten. Ein ſo begrenztes und beſtimmtes Sein iſt eben das Daſein, ein Sein, welches durch ſein Nichtſein begrenzt und beſtimmt iſt. Das Negative aber, oder die Grenze von jedem Daſein iſt gleichfalls Sein, denn da das Daſein die ruhige Einheit von Sein und Nichtſein iſt; ſo iſt jedes Sein mit einem Nichtſein, und jedes Nichtſein mit einem Sein verbunden. Damit alſo das Daſein ſei, muß die Grenze dieſes Daſeins zugleich ſein. Dieſe Grenze des Daſeins aber iſt, wie wir ſchon geſehen haben, das Andere. Wie das beſtimmte Sein, iſt auch das Andere ein Etwas, dieſes aber wiederum ein Sein mit einer Negation. Wenn die Grenze die Weſentlichkeit des Etwas, die Beſtimmtheit iſt, ſo iſt eben die Beſtimmtheit an ſich die in ſich gekehrte Grenze, ſie iſt das Beſtimmte, als ſich nur auf ſich beziehend, das Nichtſein des Andern. Dieß gibt den Begriff der Beſtimmung. Durch ſeine Beſtimmung ruhet das Etwas in ſich ſelbſt, es iſt in ihr das, was es ſein ſoll. Weil aber die Grenze ihm ſelbſt angehört, und es ſo das Andersſein an ihm ſelbſt hat, iſt es nicht nur An=ſich=Sein, ſondern, eben als Grenze, auch Sein=für=Anderes. In dieſer letzten Richtung iſt die Beſtimmtheit das äußerliche Daſein des Etwas, das aber, obſchon es nicht ſeinem Anſichſein angehört, dennoch ſein Daſein iſt. Die Beſtimmtheit iſt auf ſolche Weiſe Beſchaffenheit, näher Qualität. Die Qualität iſt daher die beſtimmte Natur des Etwas nicht blos als eine in ſich ruhende, ſondern auch, ſofern es zugleich durch ſeine Beziehung auf Anderes ſich beſtimmt. Dadurch wird die Qualität zur Eigenſchaft, denn ſie zeigt ſich in einer äuſſer=

lichen Beziehung als immanente Beſtimmung. Aber eben indem das Etwas in ſeiner Beſtimmtheit an ihm ſelbſt ſein Nichtſein iſt, iſt ein Werden geſetzt, welches Veränderung iſt. Das Etwas iſt daher durch ſeine Qualität wie endlich, ſo veränderlich. Etwas wird ein Anderes, aber das Andere iſt ſelbſt ein Etwas, alſo wird es gleichfalls ein Anderes, und ſo fort in's Unendliche. Die Grenze, welche die Beſtimmtheit des Etwas in der Art ausmacht, daß ſie zugleich als ſein Nichtſein beſtimmt iſt, iſt Schranke. Das Anſichſein der Beſtimmung aber in dieſer Beziehung auf die Grenze iſt Sollen. Mit dem Sollen beginnt ſo recht der Begriff der Endlichkeit, damit aber auch zugleich das Hinausgehen über ſie, die Unendlichkeit. Das auf die vorhin angegebene Weiſe beſtimmte und beſchränkte Daſein iſt die Endlichkeit. Das Endliche iſt Negation, in ſofern es ſich Negation iſt, ſich auf ſich als auf Nichtsſein bezieht, die Schranke ſomit aufhebt. Die Beſtimmtheit iſt daher nur deßwegen Negation und Endlichkeit, weil darin zugleich die Beziehung auf ſich ſelbſt, die Gleichheit mit ſich, das Aufheben der Schranke vorhanden iſt. Das Endliche iſt daher weſentlich das Aufheben ſeiner ſelbſt, es iſt ſeiner Natur nach dieß, unendlich zu ſein. Das Unendliche iſt ſomit das Andersſein des Anderſeins, die Negation der Negation, die Beziehung folglich auf ſich durch Aufhebung der Beſtimmtheit. In dieſem ſeinem einfachen Begriffe kann das Unendliche, als die zweite Definition des Abſoluten angeſehen werden; dieſer Begriff iſt tiefer als der des Werdens. Es gibt aber eine ſchlechte und eine wahre Unendlichkeit. Die Unendlichkeit iſt die ſchlechte oder negative Unendlichkeit, indem ſie nichts iſt, als die Negation des Endlichen, welches aber eben ſo wieder entſteht, ſomit eben ſo ſehr nicht aufgehoben iſt,— oder dieſe Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß in's Unendliche bleibt bei dem Ausſprechen des Widerſpruchs ſtehen, den das Endliche enthält, daß es ſowohl Etwas iſt als ſein Anderes, und iſt das perenirende Fortſetzen des Wechſels dieſer einander herbeiführenden Beſtimmungen. Das Unendliche ſteht folglich nicht als ein für ſich Fertiges über dem Endlichen, ſo daß das Endliche auſſer

oder unter dem Unendlichen ſein Beſtehen hätte; ein ſolches Unendliche, auſſer welchem das Endliche als ein ſchlechthin Anderes wäre, wäre eben das ſchlechte, unwahre Unendliche, die Unendlichkeit des Verſtandes. Nur der Verſtand denkt ſich das Unendliche als das Nichts des Endlichen, als das leere, das beſtimmungsloſe Jenſeits des Daſeins, das in trüber, unerreichbarer Ferne ſteht. Aber gewiß weder das Unendliche als ſolches, noch das Endliche als ſolches, haben in der Trennung Wahrheit, ſondern jedes iſt an ihm ſelbſt ſchon das Gegentheil ſeiner, und die Einheit mit ſeinem Anderen. In jedem liegt hiermit die Beſtimmtheit des Anderen. Ihre Beſtimmtheit gegen einander iſt daher verſchwunden, mit dieſem Verſchwinden aber iſt die wahre Unendlichkeit eingetreten, in welcher ſowohl die Endlichkeit als die ſchlechte Unendlichkeit aufgehoben iſt. Das Unendliche geht zum Endlichen heraus, weil es keine Wahrheit und kein Beſtehen an ihm ſelber hat; eben ſo geht aber auch das Endliche, als das Nichtige, in das Unendliche hinein. Iſt das Etwas im Verhältniß zu einem Andern ſelbſt ſchon ein Anderes gegen daſſelbe, iſt ſomit das, in welches es übergeht, ganz daſſelbe, was das, welches übergeht, und haben beide keine weitere als Eine und dieſelbe Beſtimmung, ein Anderes zu ſein; ſo geht hiemit Etwas in ſeinem Uebergehen in ein Anderes nur mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Beziehung im Uebergehen und im Andern auf ſich ſelbſt iſt eben die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, iſt das Andere, es wird das Andere des Anderen. So iſt das Sein, aber als Negation der Negation wieder hergeſtellt und iſt das Fürſichſein.

Suchen wir das aus Hegel über das Daſein Vernommene unter einen allgemeinen Geſichtspunkt zu ſtellen. Dieſen erhalten wir durch den Begriff des Abſoluten als der unendlichen Macht alles Seins, deren Unendlichkeit eben darin beſteht, Alles zu ſein. Damit haben wir aber nur die logiſche Idee ſelbſt, die ſich, als die abſolute, als alles Sein erfaßt. In dieſer Bedeutung geht ſie vom reinen Sein, welches ſie ſelbſt iſt, in's Daſein, d. h. in das beſtimmte Sein, in die Qua=

lität, oder vielmehr in die Unendlichkeit der Qualitäten über. Indem aber die im reinen Sein noch unerſchloſſen und unentwickelt liegenden Momente der abſoluten Idee durch Entfaltung ſich erſchließen und zu Momenten des beſtimmten Daſeins werden, iſt das Abſolute eben ſowohl dieſe und jene beſondere Beſtimmtheit, als es jede Beſtimmtheit iſt, und zwar iſt es jede beſondere, weil es als die unendliche Macht alles Seins alle Beſtimmtheit iſt. Während aber das Abſolute alle und jede Beſtimmtheit iſt, iſt es dieſe oder jene beſondere nicht allein; eben ſo können wir ſagen: wie das Abſolute einerſeits jede einzelne Beſtimmtheit iſt, ſo geht es andrerſeits wiederum über jede beſondere Beſtimmtheit als das Uebergreifende hinaus. Darin beruhet nun auch das eigentliche Geheimniß der Negativität, welches eben das übergreifende und Alles unter ſich befaſſende Weſen des Abſoluten iſt. Das Abſolute iſt dieſe Beſtimmtheit, welche wir die erſte nennen wollen. Dieſe erſte Beſtimmtheit iſt ein in ſeine eigene Grenze eingeſchloſſenes, beſchränktes, endliches Daſein. Das Abſolute iſt aber nicht blos dieſe erſte Beſtimmtheit, ſondern es iſt eben ſo eine oder dieſe zweite Beſtimmtheit. Das Abſolute hebt daher die Grenze, in welche die erſte Beſtimmtheit eingeſchloſſen war, auf, um in die zweite überzugehen, als welche es nun gleichfalls erſcheint, welche es als die unendliche Macht des Seins gleichfalls iſt. Sofern nun aber das Abſolute auch die zweite Beſtimmtheit, folglich das iſt, was die erſte nicht iſt, und folglich als das ſich darſtellt, was von der erſten Beſtimmtheit verſchieden iſt; ſo iſt das Abſolute auch das Nichtſein des Erſten, das Nichtſein des Seins, das Andere des Seins. Sein aber und Nichtſein ſind wiederum daſſelbe, weil das Abſolute beides iſt. Eben ſo iſt es mit der dritten und vierten Beſtimmtheit, und ſo fort bis in's Unendliche. Die unendlich vielen Beſtimmtheiten ſind nur die unendlich vielen Momente des Einen Abſoluten, welches in alle jene als in das Seinige beſonders eingeht, in allen ſich ſelber auf beſondere Weiſe ſetzt, aber eben ſo wiederum über jedes Beſondere, in Grenzen Eingeſchloſſene, hinausſchreitet. So iſt das Abſolute die Einheit und Totalität der Momente zugleich. Während es aber in dieſer Weiſe bei keiner Beſtimmt-

heit ſtehen bleibt und ſtehen bleiben kann, ſondern von einer Beſtimmtheit in die andere übergeht; zeigt ſich das ewige Werden, und das Göttliche iſt als das Lebensprincip der Dinge die pulſirende Unruhe des abſoluten Gedankens. Das Endliche hebt ſich immerwährend auf an dem Unendlichen, das Beſchränkte an dem Unbeſchränkten; ſo lange daher eine Schranke, eine Grenze bleibt, dieſe oder jene Beſtimmtheit ſich nicht aufheben will an den andern Beſtimmtheiten und insbeſondere an dem Abſoluten ſelber, muß die Negation fort negiren, bis, nachdem alle und jede Beſonderheit ſich aufgehoben hat, durch die unendlich vielen Negationen zuletzt die Affirmation, das wahrhaft Unendliche und Unbegrenzte erreicht iſt oder ſich ſelbſt erreicht.

Das Fürſichſein[1]). Im Fürſichſein iſt das qualitative Sein vollendet; es iſt das unendliche Sein. Das Sein des Anfangs iſt beſtimmungslos. Das Daſein iſt das aufgehobene, aber nur unmittelbar aufgehobene Sein; es enthält ſo zunächſt nur die erſte, ſelbſt unmittelbare Negation; das Sein iſt zwar gleichfalls erhalten, und beide im Daſein in einfacher Einheit vereint, aber eben darum an ſich einander noch ungleich, und ihre Einheit noch nicht geſetzt. Das Daſein iſt darum die Sphäre der Differenz, des Dualismus, das Feld der Endlichkeit. Im Fürſichſein iſt der Unterſchied zwiſchen dem Sein und der Beſtimmtheit oder Negation geſetzt und ausgeglichen. Qualität, Andersſein, Grenze, wie Realität, Anſichſein, Sollen u. ſ. f. — ſind die unvollkommenen Einbildungen der Negativität in das Sein, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in die Unendlichkeit, in die geſetzte Negation der Negation, übergegangen, iſt ſie einfache Beziehung auf ſich, alſo an ihr ſelbſt die Ausgleichung mit dem Sein; — abſolutes Beſtimmtſein. Wir ſagen, daß etwas für ſich iſt, inſofern es das Andersſein, ſeine Beziehung und Gemeinſchaft mit Anderm aufhebt, ſie zurückgeſtoßen, davon abſtrahirt hat. Das Andere iſt in ihm nur als

1) Logik I. S. 173—208. und über das Eins und das Ideelle ſchon 159—173. Encyklopädie §. 96—98. S. 113—114.

ein Aufgehobenes, als ſein Moment; das Fürſichſein beſteht darin, über die Schranke, über ſein Andersſein ſo hinausgegangen zu ſein, daß es als dieſe Negation die unendliche Rückkehr in ſich ſelbſt iſt. Das Bewußtſein enthält ſchon als ſolches an ſich die Beſtimmung des Fürſichſeins, indem es einen Gegenſtand, den es empfindet, erſchaut, u. ſ. f. ſich vorſtellt, d. i. deſſen Inhalt in ihm hat, der auf dieſe Weiſe als Ideelles iſt; es iſt in ſeinem Anſchauen ſelbſt, überhaupt in ſeiner Verwickelung mit dem Negativen ſeiner, mit dem Andern, bei ſich ſelbſt. Das Fürſichſein iſt das polemiſche, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere, und durch dieſe Negation deſſelben In-ſich-reflectirt-ſein, obſchon neben dieſer Rückkehr des Bewußtſeins in ſich, und der Idealität des Gegenſtandes, auch noch die Realität deſſelben erhalten iſt, indem er zugleich als ein äuſſeres Daſein gewußt wird. Das Bewußtſein iſt ſo erſcheinend [1]), oder der Dualismus, einerſeits von einem ihm andern, äuſſerlichen Gegenſtand zu wiſſen, und andrerſeits für-ſich zu ſein, denſelben in ihm ideell zu haben, nicht nur bei ſolchem Andern, ſondern darin auch bei ſich ſelbſt zu ſein. Das Fürſichſein iſt daher als Negation des Andersſeins Beziehung auf ſich, Gleichheit mit ſich. In eben dieſer Beſtimmung aber, daß es ſich auf ſich bezieht, dadurch aber das Andere in ihm zu einem Aufgehobenen macht, iſt das Fürſichſein Idealität, welche Idealität daſſelbe iſt, was die Unendlichkeit. Denn was unendlich iſt, iſt ideell, es iſt ſchrankenlos eben dadurch, daß das Andere nur für es iſt. Gott iſt für ſich, inſofern er eben das ſelbſt iſt, das für ihn iſt. Das Fürſichſein iſt ſomit das Unendliche, auſſer dem nicht das Endliche, und das ſelbſt nicht auſſer dem Endlichen, ſondern das in allem Daſein ſeiende Sein iſt, und als dieſes ſich erhält. Indem es alles Andersſein in ſich als ein Aufgehobenes enthält, iſt es die Idealität, die ſomit die eigentliche Realität oder die Wahrheit der Realität iſt. Das Fürſichſein, in der Sichſelbſtgleichheit, in der Form der Unmittelbarkeit, iſt das Für-ſich-Seiende, und als dieſes das Eins. Das Unendliche iſt jenes

1) Man vergleiche darüber das über die Phänomenologie Vorgebrachte.

Eins, in welchem alle Mannigfaltigkeit aufgehoben iſt; alles Daſein iſt in die Idealität des **Einen** zurückgenommen. Das Fürſichſein iſt die einfache Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Moments, des Seins für-Eines. Es iſt nur Eine Beſtimmung vorhanden, die Beziehung-auf-ſich-ſelbſt des Aufhebens. Die Momente des Fürſichſeins ſind in **Unterſchiedsloſigkeit** zuſammengeſunken, welche Unmittelbarkeit oder Sein iſt, aber eine **Unmittelbarkeit**, die ſich auf das Negiren gründet, das als ihre Beſtimmung geſetzt iſt. Das Fürſichſein iſt ſo **Fürſichſeiendes**, und indem in dieſer Unmittelbarkeit ſeine innere Bedeutung verſchwindet, die ganz abſtracte Grenze ſeiner ſelbſt, — **das Eins**. Als Beziehung des **Negativen** auf ſich ſelbſt iſt das Eins Beſtimmen, — und als Beziehung **auf ſich** iſt es unendliches **Selbſt**beſtimmen. Aber um der nunmehrigen Unmittelbarkeit willen ſind dieſe **Unterſchiede** nicht mehr nur als Momente Einer und derſelben Selbſtbeſtimmung, ſondern zugleich als **Seiende** geſetzt. Die **Idealität** des Fürſichſeins als Totalität ſchlägt ſo fürs erſte in die Realität um, und zwar in die feſteſte, abſtracteſte, als **Eins**. Das Fürſichſein iſt im Eins die geſetzte Einheit des Seins und Daſeins, als die abſolute Beziehung der Vereinigung auf Anderes und der Beziehung auf ſich; aber dann tritt auch die Beſtimmtheit des Seins **gegen** die Beſtimmung der **unendlichen Negation**, gegen die Selbſtbeſtimmung ein, ſo daß, was Eins **an ſich** iſt, es nun nur **an ihm** iſt, und damit das Negative ein als von ihm unterſchiedenes Anderes. Was ſich als von ihm unterſchieden **vorhanden** zeigt, iſt ſein eigenes Selbſtbeſtimmen. Das Eins iſt das **Leere**, als die abſtracte Beziehung der Negation auf ſich ſelbſt. Die Anſicht, daß das Leere den Grund der Bewegung ausmacht: enthält den tieferen Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe, der Selbſtbewegung liegt; in welchem Sinne das Negative als die wahrhafte Negativität des Unendlichen zu rechnen iſt. Das Leere iſt der **Grund der Bewegung** nur als die **negative** Beziehung des Eins auf ſein **Negatives**, auf das Eins, d. h. auf ſich ſelbſt, das jedoch als Daſeiendes geſetzt iſt. Das Eins und das Leere macht das Fürſichſein in ſeinem nächſten Daſein

aus. Das Fürſichſein des Eins iſt weſentlich die Idealität des Daſeins und des Andern; es bezieht ſich nicht als auf ein Anderes, ſondern nur auf ſich. Indem aber das Fürſichſein als Eins, als für ſich Seiendes, als unmittelbar Vorhandenes fixirt iſt, iſt ſeine negative Beziehung auf ſich zugleich Beziehung auf ein Seiendes; und da ſie eben ſo ſehr negativ iſt, bleibt das, worauf es ſich bezieht, als ein Daſein und ein Anderes beſtimmt, als weſentliche Beziehung auf ſich ſelbſt iſt das Andere nicht die unbeſtimmte Negation, als Leeres, ſondern iſt gleichfalls Eins. Das Eins iſt ſomit Werden zu vielem Eins. Eigentlich iſt dieß aber nicht ſowohl ein Werden; denn Werden iſt ein Uebergehen von Sein in Nichts; Eins hingegen wird nur zu Eins. Eins, das Bezogene enthält das Negative als Beziehung, hat daſſelbe alſo an ihm ſelbſt. Statt des Werdens iſt alſo erſtens die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden; und zweitens inſofern ſie negativ und das Eins ſeiendes zugleich iſt, ſo ſtößt das Eins ſich ſelbſt von ſich ab. Die negative Beziehung des Eins auf ſich iſt Repulſion. Die Repulſion, ſo als das Setzen der vielen Eins aber durch Eins ſelbſt iſt das eigene Auſſerſichkommen des Eins, aber zu ſolchen auſſer ihm, die ſelbſt nur Eins ſind. Die Repulſion des Eins von ſich ſelbſt iſt die Explication deſſen, was das Eins an ſich iſt; die Unendlichkeit aber als auseinander gelegt, iſt hier die auſſer ſich gekommene Unendlichkeit, auſſer ſich gekommen iſt ſie durch die Unmittelbarkeit des Unendlichen, des Eins. Sie iſt ein ebenſo einfaches Beziehen des Eins auf Eins, als vielmehr die abſolute Beziehungsloſigkeit des Eins, jenes nach der einfachen affirmativen Beziehung des Eins auf ſich, dieſes nach eben derſelben als negativen. Oder die Vielheit des Eins iſt das eigene Setzen des Eins; das Eins iſt nichts als die negative Beziehung des Eins auf ſich, und dieſe Beziehung, alſo das Eins ſelbſt, iſt das viele Eins. Aber ebenſo iſt die Vielheit dem Eins ſchlechthin äuſſerlich; denn das Eins iſt eben das Aufheben des Andersſeins, die Repulſion iſt ſeine Beziehung auf ſich, und einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt. — Daß die Eins daſſelbe, jedes derſelben Eins iſt, wie das Andere, —

dieß iſt nicht nur unſer Beziehen, ein äuſſerliches Zuſammenbringen; ſondern die Repulſion iſt ſelbſt Beziehen; das die Eins ausſchließende Eins bezieht ſich ſelbſt auf ſie, die Eins, d. h. auf ſich ſelbſt. Das negative Verhalten der Eins zu einander iſt ſomit nur ein Mit-ſich-zuſammengehen. Dieſe Idealität, in welche ihr Repelliren übergeht, iſt das Aufheben ihrer Verſchiedenheit und Aeuſſerlichkeit, die ſie vielmehr gegen einander als Ausſchließende behaupten ſollte. Dieß ſich in-Ein-Eines-ſetzen der vielen Eins iſt die Attraction.

Der bisherige erſte Abſchnitt des erſten Buches der Logik handelt in drei Kapiteln über die Qualität [1]; der zweite Abſchnitt des erſten Buches befaßt ſich in eben ſo vielen Kapiteln mit der Quantität [2].

Die Quantität iſt das reine Sein, an dem die Beſtimmtheit nicht mehr als Eins mit dem Sein ſelbſt, ſondern als aufgehoben oder gleichgültig geſetzt iſt. Iſt daher die Qualität die erſte, unmittelbare Beſtimmtheit; ſo iſt die Quantität jene Beſtimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die eben ſo ſehr keine iſt. Die Beſtimmtheit iſt auſſer ſich, ein ſich ſchlechthin Aeußerliches; ſolche Grenze, die Gleichgültigkeit derſelben an ihr ſelbſt und des Etwas gegen ſie, macht die quantitative Beſtimmtheit aus. Die Quantität iſt die an und für ſich nicht beſtimmte Aeuſſerlichkeit des Seins. Die Quantität zunächſt in ihrer unmittelbaren Beziehung auf ſich, oder in der Beziehung der durch die Attraction geſetzten Gleichheit mit ſich ſelbſt, iſt continuirliche, — in der andern in ihr enthaltenen Beſtimmung des Eins iſt ſie discrete Größe. Jene Quantität iſt aber eben ſowohl discret, denn ſie iſt nur Continuität des Vielen; dieſe eben ſo continuirlich, ihre Continuität iſt das Eins als daſſelbe der vielen Eins, die Einheit. Die Quantität weſentlich geſetzt mit der ausſchließenden Beſtimmtheit, die in ihr enthalten iſt, iſt Quantum, begrenzte Quantität. Das Quantum hat ſeine Entwicklung und vollkommene Beſtimmtheit

1) Logik I. S. 77—308.
2) Logik I S. 209—294. Encyklopädie §. 99—106 S. 115—120.

in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diſcretion die Anzahl, nach dem der Continuität die Einheit, als ſeine qualitativen Momente in ſich enthält. Die Grenze iſt mit dem Ganzen des Quantums ſelbſt identiſch; als in ſich vielfach iſt ſie die extenſive, aber als in ſich einfache Beſtimmtheit, die intenſive Größe oder der Grad. Im Grad iſt der Begriff des Quantums geſetzt. Er iſt die Größe als gleichgültig für ſich, und einfach, ſo daß ſie aber die Beſtimmtheit, wodurch ſie Quantum iſt, ſchlechthin auſſer ihr in andren Größen hat. In dieſem Widerſpruch, daß die fürſichſeiende gleichgültige Grenze die abſolute Aeuſſerlichkeit iſt, iſt der unendliche, quantitative Progreß geſetzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegentheil in das Vermitteltſein (das Hinausgehen über das ſo eben geſetzte Quantum), und umgekehrt, umſchlägt. Dieſes ſich ſelbſt in ſeiner fürſichſeienden Beſtimmtheit Aeuſſerlichſein des Quantums macht ſeine Qualität aus; es iſt in demſelben eben es ſelbſt und auf ſich bezogen. Es iſt die Aeuſſerlichkeit, d. i. das Quantitative und das Fürſichſein, das Qualitative darin vereinigt. Das Quantum an ihm ſelbſt ſo geſetzt, iſt das quantitative Verhältniß, — Beſtimmtheit, welche eben ſo ſehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung iſt, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein Anderes, — die beiden Seiten des Verhältniſſes, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe gelten, ſondern deren Werth nur in dieſer Beziehung iſt. Die Seiten des Verhältniſſes ſind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Beſtimmung einander noch äuſſerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative ſelbſt Beziehung auf ſich in ſeiner Aeuſſerlichkeit iſt, oder das Fürſichſein und die Gleichgültigkeit der Beſtimmtheit vereinigt ſind, iſt es das Maaß.

Das Maaß [1]). Im Maaße ſind, abſtract ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt. Das Sein als ſolches iſt unmittelbare Gleichheit der Beſtimmtheit mit ſich ſelbſt. Dieſe Unmittelbarkeit der Beſtimmtheit hat ſich aufgehoben. Die Quan-

---

1) Logik I. S. 395—468. Encyklopädie §. 107—111. S. 120—122.

tität iſt das ſo in ſich zurückgekehrte Sein, daß es einfache Gleichheit mit ſich als Gleichgültigkeit gegen die Beſtimmtheit iſt. Aber dieſe Gleichgültigkeit iſt nur die Aeuſſerlichkeit, nicht an ſich ſelbſt, ſondern in Anderem die Beſtimmtheit zu haben. Das Dritte iſt nur die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Aeuſſerlichkeit; als Beziehung auf ſich iſt es zugleich aufgehobene Aeuſſerlichkeit, und hat an ihr ſelbſt den Unterſchied von ſich, — der als Aeuſſerlichkeit das quantitative, als in ſich zurückgenommen, das qualitative Moment iſt. Das Maaß iſt das qualitative Quantum, zunächſt als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Daſein oder eine Qualität gebunden iſt. Inſofern im Maaß Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit ſind, ſo tritt ihr Unterſchied auf eine eben ſo unmittelbare Weiſe an ihnen hervor. Das ſpecifiſche Quantum iſt in ſo fern theils bloßes Quantum und das Daſein iſt einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maaß, welches in ſofern eine Regel iſt, dadurch aufgehoben wird, theils aber iſt die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität. Das Maaßloſe iſt zunächſt dieß Hinausgehen eines Maaßes durch ſeine quantitative Natur über ſeine Qualitätsbeſtimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältniß, das Maaßloſe des erſten, eben ſo ſehr qualitativ iſt, ſo iſt das Maaßloſe gleichfalls ein Maaß, welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von dieſem in jene wieder als unendlicher Progreß vorgeſtellt werden können, — als das ſich im Maaßloſen aufheben und wiederherſtellen des Maaßes. Was hierin in der That geſchieht, iſt, daß die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maaße als ſolchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität ſelbſt ſind an ihm zunächſt als unmittelbare, und es iſt nur ihre relative Identität. Das Maaß zeigt ſich aber in das Maaßloſe ſich aufzuheben, jedoch in dieſem, welches deſſen Negation, aber ſelbſt Einheit der Quantität und Qualität iſt, eben ſo ſehr nur mit ſich ſelbſt zuſammenzugehen. Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte Statt der abſtracten Seiten, des Seins und Nichts, Etwas und eines Andern u. ſ. f. nun die Qualität und Quantität zu ſeinen Seiten. Dieſe ſind a, zunächſt,

die Qualität in die Quantität und die Quantität in die Qualität übergegangen, und damit beide als Negationen aufgezeigt. b. Aber in ihrer Einheit (dem Maaße) ſind ſie zunächſt unterſchieden, und die eine nur vermittelſt der andern; und c. nachdem ſich die Unmittelbarkeit dieſer Einheit als ſich aufhebend erwieſen, ſo iſt dieſe Einheit nunmehr geſetzt als das, was ſie an ſich iſt, als einfache Beziehung-auf-ſich, welche das Sein überhaupt und deſſen Formen als aufgehobene in ſich enthält. Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer ſelbſt Vermittlung mit ſich und Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, ſomit eben ſo Vermittlung, die ſich zur Beziehung auf ſich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, iſt das Weſen.

Was iſt alſo das Maaß? Es iſt das an und für ſich beſtimmte Sein, welches, in der Gleichgültigkeit der Quantität ſich nicht verlierend, die letztere, die Quantität nämlich, zum Ausdruck ſeiner immanenten Beſtimmtheit macht.

II. Die Logik des Weſens [1]). Die Wahrheit des Seins iſt das Weſen. Das Sein iſt das Unmittelbare. Indem das Wiſſen das Wahre erkennen will, was das Sein an und für ſich iſt, ſo bleibt es nicht beim Unmittelbaren und deſſen Beſtimmungen ſtehen, ſondern dringt durch daſſelbe hindurch, mit der Vorausſetzung, daß hinter dieſem Sein noch etwas Anderes iſt, als das Sein ſelbſt, daß dieſer Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht. Dieſe Erkenntniß iſt ein vermitteltes Wiſſen, denn ſie befindet ſich nicht unmittelbar beim und im Weſen, ſondern beginnt von einem Andern, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein, oder vielmehr des Hineingehens in daſſelbe zu machen. Erſt indem das Wiſſen ſich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch dieſe Vermittlung findet es das Weſen. Die Sprache hat im Zeitwort: Sein, das Weſen in der vergangenen Zeit: geweſen, behalten; denn das Weſen iſt das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein. Dieſe Bewegung, als Weg des Wiſ-

1) Logik II. zweites Buch. Die Lehre vom Weſen, den ganzen zweiten Band ausfüllend S. 1–243. Encyklopädie §. 112–159. S. 123–159.

ſens vorgeſtellt, ſo erſcheint dieſer Anfang vom Sein und der Fortgang, der es aufhebt und beim Weſen als einem Vermittelten anlangt, eine Thätigkeit des Erkennens zu ſein, die dem Sein äuſſerlich ſei und deſſen eigene Natur nichts angehe. Aber dieſer Gang iſt die Bewegung des Seins ſelbſt. Es zeigt ſich an dieſem, daß es durch ſeine Natur ſich erinnert und durch dieß Inſichgehen zum Weſen wird. Wenn alſo das Abſolute zuerſt als Sein beſtimmt war, ſo iſt es jetzt als Weſen beſtimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen Daſein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein, ſtehen bleiben; es dringt ſich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieſes reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung vorausſetzt, welche das unmittelbare Daſein zum reinen Sein gereinigt hat. Das Sein wird hienach als Weſen beſtimmt, und ein ſolches Sein, aus dem alles Beſtimmte und Endliche negirt iſt. So iſt es die beſtimmungsloſe einfache Einheit, von der das Beſtimmte auf eine äuſſerliche Weiſe hinweggenommen worden; dieſer Einheit war das Beſtimmte ſelbſt ein Aeuſſerliches, und es bleibt ihr nach dieſem Wegnehmen noch gegenüber ſtehen; denn es iſt nicht an ſich, ſondern relativ, nur in Beziehung auf dieſe Einheit, aufgehoben worden. Es wurde oben ſchon erinnert, daß wenn das reine Weſen als Inbegriff aller Realitäten beſtimmt wird, dieſe Realitäten gleichfalls der Natur der Beſtimmtheit, und der abſtrahirenden Reflexion unterliegen, und dieſer Inbegriff ſich zur leeren Einfachheit reducirt. Das Weſen iſt auf dieſe Weiſe nur Product, ein Gemachtes. Die äuſſerliche Negation, welche Abſtraction iſt, hebt die Beſtimmtheiten des Seins nur hinweg von dem, was als Weſen übrig bleibt; es ſtellt ſie gleichſam immer nur an einen andern Ort, und läßt ſie als ſeiende vor wie nach. Das Weſen iſt aber auf dieſe Weiſe weder an ſich, noch für ſich ſelbſt; es iſt durch ein Anderes, die äuſſerliche, abſtrahirende Reflexion; und iſt für ein Anderes, nämlich für die Abſtraction und überhaupt für das ihm gegenüber ſtehen bleibende Seiende. In ſeiner Beſtimmung iſt es daher die in ſich todte, leere Beſtimmungsloſigkeit. Das Weſen aber, wie es hier geworden iſt,

iſt das, was es iſt, nicht durch eine ihm fremde Negativität, ſondern durch ſeine eigene, die unendliche Bewegung des Seins. Es iſt An-und-Fürſichſein; abſolutes Anſichſein, indem es gleichgültig gegen alle Beſtimmtheit des Seins iſt, das Andersſein und die Beziehung auf Anderes ſchlechthin aufgehoben worden iſt. Es iſt aber nicht nur dieß Anſichſein; als bloßes Anſichſein wäre es nur die Abſtraction des reinen Weſens; ſondern es iſt ebenſo weſentlich Fürſichſein; es ſelbſt iſt dieſe Negativität, das ſich Aufheben des Andersſeins und der Beſtimmtheit. Das Weſen als die vollkommene Rückkehr des Seins in ſich iſt ſo zunächſt das unbeſtimmte Weſen; die Beſtimmtheiten des Seins ſind in ihm aufgehoben; es enthält ſie an ſich; aber nicht, wie ſie an ihm geſetzt ſind. Das abſolute Weſen in dieſer Einfachheit mit ſich hat kein Daſein. Aber es muß zum Daſein übergehen; denn es iſt An-und-Fürſichſein, das heißt, es unterſcheidet die Beſtimmungen, welche es an ſich enthält; weil es Abſtoßen ſeiner an ſich oder Gleichgültigkeit gegen ſich, negative Beziehung auf ſich iſt, ſetzt es ſich ſomit ſich ſelbſt gegenüber, und iſt nur inſofern unendliches Fürſichſein, als es die Einheit mit ſich in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich iſt. Dieſes Beſtimmen iſt dann anderer Natur, als das Beſtimmen in der Sphäre des Seins, und die Beſtimmungen des Weſens haben einen andern Charakter als die Beſtimmungen des Seins. Das Weſen iſt abſolute Einheit des An-und-Fürſichſeins; ſein Beſtimmen bleibt daher innerhalb dieſer Einheit, und iſt beim Werden noch Uebergehen, ſo wie die Beſtimmungen ſelbſt nicht ein Anderes als Anderes, noch Beziehungen auf Anderes ſind; ſie ſind Selbſtſtändige, aber damit nur als ſolche, die in ihrer Einheit mit einander ſind. Indem das Weſen zuerſt einfache Negativität iſt, ſo hat es nur die Beſtimmtheit, welche es nur an ſich enthält, in ſeiner Sphäre zu ſetzen, um ſich Daſein und dann ſein Fürſichſein zu geben. Das Weſen iſt im Ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seins war: die abſolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze. Die Quantität aber iſt dieſe Gleichgültigkeit in unmittelbarer Beſtimmung, und die Grenze an ihr unmittelbare äuſſerliche

Beſtimmtheit, ſie geht in's Quantum über; die äuſſerliche Grenze iſt ihr nothwendig, und iſt an ihr ſeiend. Am Weſen hingegen iſt die Beſtimmtheit nicht; ſie iſt nur durch das Weſen ſelbſt geſetzt; nicht frei, ſondern nur in der Beziehung auf ſeine Einheit. Die Negativität des Weſens iſt die Reflexion, und die Beſtimmungen reflectirte, durch das Weſen ſelbſt geſetzte, und in ihm als aufgehoben bleibende. Das Weſen ſteht zwiſchen Sein und Begriff und macht die Mitte derſelben und ſeine Bewegang den Uebergang vom Sein in den Begriff aus. Das Weſen iſt das An-und-Fürſichſein, aber daſſelbe in der Beſtimmung des Anſichſeins; denn ſeine allgemeine Beſtimmung iſt, aus dem Sein herzukommen, oder die erſte Negation des Seins zu ſein. Seine Bewegung beſteht darin, die Negation oder Beſtimmung an ihm zu ſetzen, dadurch ſich Daſein zu geben, und das als unendliches Fürſichſein zu werden, was es an ſich iſt. So gibt es ſich ſein Daſein, das ſeinem Anſichſein gleich iſt, und wird der Begriff. Denn der Begriff iſt das Abſolute, wie es in ſeinem Daſein abſolut oder an und für ſich iſt. Das Daſein aber, das ſich das Weſen gibt, iſt noch nicht das Daſein, wie es an und für ſich iſt, ſondern wie das Weſen es ſich gibt, oder wie es geſetzt wird, daher noch von dem Daſein des Begriffes unterſchieden. Das Weſen ſcheint zuerſt in ſich ſelbſt, oder iſt Reflexion; zweitens erſcheint es; drittens offenbart es ſich. Es ſetzt ſich in ſeiner Bewegung in folgende Beſtimmungen:

1) als einfaches, anſichſeiendes Weſen in ſeinen Beſtimmungen innerhalb ſeiner;

2) als heraustretend in das Daſein, oder nach ſeiner Exiſtenz und Erſcheinung;

3) als Weſen, das mit ſeiner Erſcheinung Eins iſt, als Wirklichkeit.

Das Weſen als Reflexion in ihm ſelbſt. Das Weſen kömmt aus dem Sein her; es iſt in ſo fern nicht unmittelbar an und für ſich, ſondern ein Reſultat jener Bewegung. Oder das Weſen zunächſt als ein unmittelbares genommen, ſo iſt es ein beſtimmtes Daſein, dem ein anderes gegenüberſteht;

es iſt nur weſentliches Daſein gegen unweſentliches. Das Weſen iſt aber das an und für ſich aufgehobene Sein; es iſt nur Schein, was ihm gegenüber ſteht. Allein der Schein iſt das eigene Setzen des Weſens. Das Weſen aus dem Sein herkommend ſcheint demſelben gegenüber zu ſtehen; dieß unmittelbare Sein iſt zunächſt das Unweſentliche. Allein es iſt zweitens mehr als nur unweſentliches, es iſt weſenloſes Sein, es iſt Schein. Drittens dieſer Schein iſt nicht ein Aeuſſerliches, dem Weſen Anderes, ſondern er iſt ſein eigener Schein. Das Scheinen des Weſens in ihm ſelbſt iſt die Reflexion. Das Sein iſt Schein. Das Sein des Scheins beſteht allein in dem Aufgehobenſein des Seins, in ſeiner Nichtigkeit; dieſe Nichtigkeit hat es im Weſen, und auſſer ſeiner Nichtigkeit, auſſer dem Weſen iſt er nicht. Es iſt das Negative geſetzt, als Negatives. Es iſt die Unmittelbarkeit des Nichtſeins, welche den Schein ausmacht; dieß Nichtſein aber iſt nichts Anderes als die Negativität des Weſens an ihm ſelbſt. Das Sein iſt Nichtſein in dem Weſen. Seine Nichtigkeit iſt an ſich die negative Natur des Weſens ſelbſt. Die Unmittelbarkeit oder Gleichgültigkeit aber, welche dieß Nichtſein enthält, iſt das eigene abſolute Anſichſein des Weſens. Die Negativität des Weſens iſt ſeine Gleichheit mit ſich ſelbſt, oder ſeine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit. Der Schein iſt daſſelbe, was die Reflexion iſt; aber er iſt die Reflexion als unmittelbare; für den in ſich gegangenen, hiemit ſeiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein, haben wir das Wort der fremden Sprache, die Reflexion. Das Weſen iſt Reflexion; die Bewegnng des Werdens und Uebergehens, das in ſich ſelbſt bleibt; worin das Unterſchiedene ſchlechthin nur als das an ſich Negative, als Schein beſtimmt iſt. Die reine, abſolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts iſt, beſtimmt ſich weiter; ſie iſt erſtens ſetzende Reflexion, in ſo fern ſie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren iſt; ſie iſt zweitens äuſſere Reflexion, ſofern ſie den Anfang von dem vorausgeſetzten Uumittelbaren macht, folglich ein Sein vorausſetzt, welches ſie als ein ſolches vorfindet, von dem ſie anfängt, und von dem aus ſie erſt das Zurückgehen in ſich, das

Negiren dieſes ihres Negativen iſt; ſie iſt drittens **beſtimmte Reflexion**, weil ſie die Vorausſetzung aufhebt, indem ſie in dem Aufheben der Vorausſetzung zugleich vorausſetzend iſt; ſie iſt die Einheit der ſetzenden und äuſſern Reflexion. Die Reflexion iſt beſtimmte Reflexion; ſomit iſt das Weſen beſtimmtes Weſen, oder es iſt **Weſenheit**. Die Reflexion iſt das **Scheinen des Weſens in ſich ſelbſt**. Das Weſen als unendliche Rückkehr in ſich iſt nicht unmittelbare, ſondern negative Einfachheit; es iſt eine Bewegung durch unterſchiedene Momente, abſolute Vermittlung mit ſich. Aber es ſcheint in dieſe ſeine Momente; ſie ſind daher ſelbſt in ſich reflectirte Beſtimmungen. Das Weſen iſt **zuerſt** einfache Beziehung auf ſich ſelbſt; reine Identität. Dieß iſt ſeine Beſtimmung, nach der es vielmehr Beſtimmungsloſigkeit iſt. Dieſe Identität mit ſich iſt die Unmittelbarkeit der Reflexion. Sie iſt nicht diejenige Gleichheit mit ſich, welche das Sein oder auch das Nichts iſt, ſondern die Gleichheit mit ſich, welche als ſich zur Einheit herſtellend iſt, nicht ein Wiederherſtellen aus einem Andern, ſondern dieß reine Herſtellen aus und in ſich ſelbſt; die **weſentliche Identität**. **Zweitens** die eigentliche Beſtimmung iſt der **Unterſchied**; der Unterſchied iſt die Negativität, welche die Reflexion in ſich hat; das Nichts, das durch das identiſche Sprechen geſagt wird; das weſentliche Moment der Identität ſelbſt, die zugleich als Negativität ihrer ſelbſt, ſich beſtimmt und unterſchieden vom Unterſchied iſt. Dieſer Unterſchied iſt der Unterſchied an und für ſich, der **abſolute** Unterſchied, der Unterſchied des Weſens; die Momente deſſelben ſind die Verſchiedenheit und der Gegenſatz. **Drittens**: der Unterſchied enthält ſeine beiden Seiten als Momente: das Poſitive und das Negative, und zwar dieſe als ſelbſtſtändige Reflexionsbeſtimmungen. Indem jede durch ihre Selbſtſtändigkeit die andere ausſchließt, ſo ſcheint ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit ihre eigene Selbſtſtändigkeit aus ſich auszuſchließen, denn dieſe beſteht darin, die ihr andere Beſtimmung in ſich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Aeuſſerliches zu ſein; aber eben ſo unmittelbar darin, ſie ſelbſt zu ſein und die ihr negative Beſtimmung von ſich auszuſchließen. Sie iſt ſo der **Widerſpruch an ſich**;

denn er iſt die Einheit von ſolchen, die nur ſind, inſofern ſie nicht Eins ſind. Das Poſitive und Negative aber ſind der geſetzte Widerſpruch, weil ſie als negative Einheiten ſelbſt das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben ſeiner und das Setzen ſeines Gegentheils iſt. Der Widerſpruch aber löst ſich auf. In der ſich ſelbſt ausſchließenden Reflexion hebt das Poſitive und das Negative jedes in ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich ſelbſt auf; jedes iſt ſchlechthin das Uebergehen oder vielmehr das ſich Ueberſetzen ſeiner in ſein Gegentheil. Dieß raſtloſe Verſchwinden der Entgegengeſetzten in ihnen ſelbſt iſt die nächſte Einheit, welche durch den Widerſpruch zu Stande kommt; ſie iſt die Null. Der Widerſpruch enthält aber nicht blos das Negative, ſondern auch das Poſitive; oder die ſich ſelbſt ausſchließende Reflexion iſt zugleich ſetzende Reflexion; das Reſultat des Widerſpruchs iſt nicht nur Null. Das Poſitive und Negative machen das Geſetztſein der Selbſtſtändigkeit aus; die Negation ihrer durch ſie ſelbſt hebt das Geſetztſein der Selbſtſtändigkeit auf. Dieß iſt es, was in Wahrheit im Widerſpruche zu Grunde geht. Die Selbſtſtändigkeit iſt ſo durch ihre eigene Negation in ſich zurückkehrende Einheit, indem ſie durch die Negation ihres Geſetztſeins in ſich zurückkehrt. Sie iſt die Einheit des Weſens, durch die Negation nicht eines Andern, ſondern ihrer ſelbſt identiſch mit ſich zu ſein. So iſt der Gegenſatz nicht nur zu Grunde, ſondern auch in ſeinen Grund zurückgegangen. Der aufgelöste Widerſpruch iſt ſomit der Grund, das Weſen als Einheit des Poſitiven und Negativen. Der Grund iſt das Weſen als die poſitive Identität mit ſich, aber die ſich zugleich als die Negativität auf ſich bezieht, ſich alſo beſtimmt und zum ausgeſchloſſenen Geſetztſein macht; dieß Geſetztſein aber iſt das Ganze ſelbſtſtändige Weſen, und das Weſen iſt der Grund, als in dieſer ſeiner Negation identiſch mit ſich ſelbſt und poſitiv. Es iſt eine der wichtigſten Erkenntniſſe, dieſe Natur der betrachteten Reflexionsbeſtimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung auf einander, und damit darin beſteht, daß jede in ihrem Begriffe ſelbſt die andere enthält, einzuſehen und feſtzuhalten; ohne dieſe Erkenntniß läßt ſich eigentlich kein Schritt in der Philoſophie thun. Es iſt aber eines der

Grundvorurtheile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorſtellens, als ob der Widerſpruch nicht eine ſo weſenhafte und immanente Beſtimmung ſei, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Beſtimmungen als getrennte feſtzuhalten wären, ſo wäre der Widerſpruch für das Tiefere und Wahrhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber iſt nur die Beſtimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seins; er aber iſt die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur in ſofern etwas in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit. Im ontologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes iſt die zu Grunde liegende Beſtimmung der Inbegriff aller Realitäten. Worin aber beſteht die Wahrheit dieſer Beſtimmung? Darin: die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit ſind dieß, widerſprechend an ſich ſelbſt, in ſich gebrochen zu ſein und in ihren Grund zurückzugehen. Der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein abſolut nothwendiges Weſen beſteht nicht darin, daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Sein, ſondern daß, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, ſich an ſich ſelbſt widerſprechenden Sein aus, auf ein abſolut Nothwendiges geſchloſſen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Sein gehe von ſich ſelbſt in ſeinen Grund zurück, worin es ſich aufhebt, — ferner daß es durch dieß Zurückgehen den Grund nur ſo ſetze, daß es ſich ſelbſt vielmehr zum Geſetzten macht. Im gewöhnlichen Schluße erſcheint das Sein des Endlichen als Grund des Abſoluten; darum weil Endliches iſt, iſt auch das Abſolute. Die Wahrheit aber iſt, daß darum, weil das Endliche der an ſich ſelbſt widerſprechende Gegenſatz, weil es nicht iſt, das Abſolute iſt. In jenem (unwahren) Sinne lautet der Satz des Schluſſes ſo: Das Sein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten; in dieſem (wahren) Sinne aber ſo: Das Nichtſein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten. — Das Weſen beſtimmt ſich ſelbſt als Grund. Der Grund iſt die Einheit der Identität und des

Unterſchieds; die Wahrheit deſſen, als was ſich der Unterſchied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-ſich, die eben ſo ſehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt iſt. Es iſt das Weſen als Totalität geſetzt. Das Weſen iſt zunächſt Scheinen und Vermittlung in ſich; als Totalität der Vermittlung iſt ſeine Einheit mit ſich nun geſetzt als das ſich Aufheben des Unterſchieds und damit der Vermittlung. Dieß iſt alſo die Wiederherſtellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des Seins, in ſo fern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt iſt; — die Exiſtenz. Die Exiſtenz iſt die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-ſich und der Reflexion-in-Anderes. Sie iſt daher die unbeſtimmte Menge von Exiſtirenden als in-ſich-reflectirten, die zugleich eben ſo ſehr in-anderes-ſcheinen, relativ ſind, und eine Welt gegenſeitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zuſammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe ſind ſelbſt Exiſtenzen, und die Exiſtirenden eben ſo nach vielen Seiten hin Gründe ſowohl als Begründete. Die Reflexion-in-Anderes des Exiſtirenden iſt aber ungetrennt von der Reflexion-in-ſich; der Grund iſt ihre Einheit, aus der die Exiſtenz hervorgegangen iſt. Das Exiſtirende enthält daher die Relativität und ſeinen mannigfachen Zuſammenhang mit andern Exiſtirenden an ihm ſelbſt, und iſt in ſich als Grund reflectirt. So iſt das Exiſtirende Ding. Das Ding iſt die Totalität als die in Einem geſetzte Entwicklung der Beſtimmungen des Grundes und der Exiſtenz. Es hat nach dem einen ſeiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterſchiede an ihm, wonach es ein beſtimmtes und concretes Ding iſt. Dieſe Beſtimmungen ſind von einander verſchieden; an dem Dinge, nicht an ihnen ſelbſt, habe ſie ihre Reflexion-in-ſich. Sie ſind Eigenſchaften des Dinges, und ihre Beziehung auf daſſelbe iſt das Haben. Die Reflexion-in-Anderes iſt aber auch im Grunde unmittelbar an ihr ſelbſt die Reflexion-in-ſich, daher ſind die Eigenſchaften eben ſo ſehr mit ſich identiſch, ſelbſtſtändig und von ihrem Gebundenſein an das Ding befreit. Weil ſie aber die von einander unterſchiedenen Beſtimmtheiten des Dinges als reflectirt-in-ſich ſind, ſind ſie nicht ſelbſt Dinge, als welche

concret ſind, ſondern in ſich reflectirte Exiſtenzen als abſtracte Beſtimmtheiten, Materien. Die Materie iſt ſo die abſtracte, aber unbeſtimmte Reflexion-in-Anderes, oder die Reflexion-in-ſich zugleich als beſtimmte; ſie iſt daher die daſeiende Dingheit, das Beſtehen des Dings. Das Ding hat auf dieſe Weiſe an den Materien ſeine Reflexion-in-ſich, beſteht nicht an ihm ſelbſt, ſondern aus den Materien, und iſt nur deren oberflächlicher Zuſammenhang, eine äuſſerliche Verknüpfung derſelben. Die Materie iſt als die unmittelbare Einheit der Exiſtenz mit ſich auch gleichgültig gegen die Beſtimmtheit; die vielen verſchiedenen Materien gehen daher in die fixe Materie, die Exiſtenz in der Reflexionsbeſtimmung der Identität zuſammen, welcher gegenüber dieſe unterſchiedenen Beſtimmtheiten und deren äuſſerliche Beziehung, die ſie im Ding auf einander haben, die Form ſind, — die Reflexionsbeſtimmnng des Unterſchiedes, aber als exiſtirend uud als Totalität. Das Ding zerfällt ſo in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und ſelbſtſtändig für ſich iſt. Aber die Materie, welche die poſitive, unbeſtimmte Exiſtenz ſein ſoll, enthält als Exiſtenz eben ſowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-ſich-ſein; als Einheit dieſer Beſtimmungen iſt ſie ſelbſt die Totalität der Form. Die Form aber enthält ſchon als Totalität der Beſtimmungen die Reflexion-in-ſich, oder als ſich auf ſich beziehende Form hat ſie das, was die Beſtimmung der Materie ausmachen ſoll. Beide ſind an-ſich daſſelbe. Dieſe ihre Einheit geſetzt iſt überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche eben ſo unterſchieden ſind. Das Ding als dieſe Totalität iſt der Widerſpruch, nach ſeiner negativen Einheit die Form zu ſein, in der die Materie beſtimmt und zu Eigenſchaften herabgeſetzt iſt, und zugleich aus Materien zu beſtehen, die in der Reflexion-des Dings-in-ſich zugleich eben ſo ſelbſtſtändige als negirte ſind. Das Ding iſt ſo die weſentliche Exiſtenz als eine ſich in ſich ſelbſt aufhebende zu ſein, iſt Erſcheinung.

Die Erſcheinung. Das Weſen muß erſcheinen. Sein Scheinen in ihm iſt das Aufheben ſeiner Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-ſich ſo Beſtehen (Materie) iſt, als ſie Form,

Reflexion=in=Anderes, ſich aufhebendes Beſtehen iſt. Das Scheinen iſt die Beſtimmung, wodurch das Weſen nicht Sein, ſondern Weſen iſt, und das entwickelte Scheinen iſt die Erſcheinung. Das Weſen iſt daher nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung, ſondern dadurch, daß das Weſen es iſt, welches exiſtirt, iſt die Exiſtenz Erſcheinung.

Die Welt der Erſcheinung. Das Erſcheinende exiſtirt ſo, daß ſein Beſtehen unmittelbar aufgehoben, dieſes nur Ein Moment der Form ſelbſt iſt; die Form befaßt das Beſtehen oder die Materie als eine ihrer Beſtimmungen in ſich. Das Erſcheinende hat ſo ſeinen Grund in dieſer als ſeinem Weſen, ſeiner Reflexion=in=ſich gegen ſeine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Beſtimmtheit der Form. Dieſer ſein Grund iſt eben ſo ſehr ein Erſcheinendes, und die Erſcheinung geht ſo zu einer unendlichen Vermittlung des Beſtehens durch die Form, ſomit ebenſo durch Nichtbeſtehen fort. Dieſe unendliche Vermittlung iſt zugleich eine Einheit der Beziehung auf ſich; und die Exiſtenz zu einer Totalität und Welt der Erſcheinung, reflectirten Endlichkeit, entwickelt.

Inhalt und Form. Das Außereinander der Welt der Erſcheinung iſt Totalität und iſt ganz in ihrer Beziehung=auf=ſich enthalten. Die Beziehung der Erſcheinung auf ſich iſt ſo vollſtändig beſtimmt, hat die Form in ihr ſelbſt, und weil in dieſer Identität, als weſentliches Beſtehen. So iſt die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Beſtimmtheit das Geſetz der Erſcheinung. In die Form als inſich nicht reflectirt fällt das Negative der Erſcheinung, das Unſelbſtſtändige und Veränderliche — ſie iſt die gleichgültige, äußerliche Form.

Die unmittelbare Exiſtenz aber iſt die Beſtimmtheit des Beſtehens ſelbſt wie der Form; ſie iſt daher ebenſo der Beſtimmtheit des Inhalts äußerlich, als dieſe Außerlichkeit, die er durch das Moment ſeines Beſtehens hat, ihm weſentlich iſt. Die Erſcheinung ſo geſetzt iſt das Verhältniß, daß Ein und Daſſelbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Außerlichkeit und Entgegenſetzung ſelbſtändiger Exiſtenzen und deren identiſche Beziehung, iſt, in welcher Beziehung die Unterſchiedenen allein das ſind, was ſie ſind.

Das Verhältniß. Das unmittelbare Verhältniß iſt das des Ganzen und der Theile: der Inhalt iſt das Ganze und beſteht aus den Theilen (der Form), dem Gegentheile ſeiner. Die Theile ſind von einander verſchieden, und ſind das Selbſtſtändige. Sie ſind aber nur Theile in ihrer identiſchen Beziehung auf einander, oder inſofern ſie zuſammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das Zuſammen iſt das Gegentheil und Negation des Theiles.

Das Eine und Daſſelbe dieſes Verhältniſſes, die in ihm vorhandene Beziehung auf ſich, iſt ſomit unmittelbar negative Beziehung auf ſich, und zwar als die Vermittlung, daß Ein und Daſſelbe gleichgültig gegen den Unterſchied, und daß es die negative Beziehung auf ſich iſt, welche ſich ſelbſt als Reflexion-in-ſich zum Unterſchiede abſtößt und ſich als Reflexion-in-Anderes exiſtirend ſetzt, und umgekehrt dieſe Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf ſich, und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die **Kraft** und ihre **Aeußerung**.

Die Kraft iſt als das Ganze, welches an ſich ſelbſt die negative Beziehung auf ſich iſt, dieß, ſich von ſich abzuſtoßen und ſich zu äußern. Aber da dieſe Reflexion-in-Anderes, der Unterſchied der Theile, eben ſo ſehr Reflexion-in-ſich iſt, ſo iſt die Aeußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in ſich zurückkehrt, als Kraft iſt. Ihre Aeußerung iſt ſelbſt das Aufheben der Verſchiedenheit der beiden Seiten, welche in dieſem Verhältniſſe vorhanden iſt, und das Setzen der Identität, die an ſich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit iſt darum das Verhältniß, deſſen beide Seiten nur als Inneres und Aeußeres unterſchieden ſind.

Das Innere iſt der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erſcheinung und des Verhältniſſes iſt, die leere Form der Reflexion-in-ſich, welcher die Exiſtenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältniſſes mit der leeren Beſtimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeußeres gegenüber ſteht. Ihre Identität iſt die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft geſetzte Einheit der Reflexion-in-ſich und der Reflexion-in-Anderes; beide ſind dieſelbe Eine Totalität, und dieſe Einheit macht ſie zum Inhalt.

Das Aeußere iſt daher vor's erſte derſelbe Inhalt als das Innere. Was innerlich iſt, iſt auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erſcheinung zeigt nichts, was nicht im Weſen iſt, und im Weſen iſt nichts, was nicht manifeſtirt iſt.

Zweitens. Inneres und Aeußeres ſind aber auch als Formbeſtimmungen ſich und zwar ſchlechthin entgegengeſetzt als die Abſtraction von Identität mit ſich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem ſie aber als Momente der Einen Form weſentlich identiſch ſind, ſo iſt das, was nur erſt in der einen Abſtraction geſetzt iſt, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches iſt, iſt auch damit nur ein Aeußerliches; und was nur ein Aeußerliches iſt, iſt auch nur erſt ein Innerliches.

Die leeren Abſtractionen, durch welche der eine identiſche Inhalt noch im Verhältniſſe ſeyn ſoll, heben ſich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt iſt ſelbſt nichts anders als deren Identität, ſie ſind der als Schein geſetzte Schein des Weſens. Durch die Aeußerung der Kraft wird das Innere in Exiſtenz geſetzt; dieß Setzen iſt das Vermitteln durch leere Abſtractionen; es verſchwindet in ſich ſelbſt zur Unmittelbarkeit, in der das Innere und Aeußere an und für ſich identiſch und deren Unterſchied als nur Geſetztſein beſtimmt iſt. Dieſe Identität iſt die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit iſt die unmittelbar gewordene Einheit des Weſens und der Exiſtenz, oder des Innern und des Aeußern. Die Aeußerung des Wirklichen iſt das Wirkliche ſelbſt, ſo daß es in ihr ebenſo weſentliches iſt, als es in unmittelbarer äußerlicher Exiſtenz iſt.

Die Wirklichkeit, als dieß Concrete, enthält jene Beſtimmungen und deren Unterſchied, iſt darum auch die Entwicklung derſelben, ſo daß ſie an ihr zugleich als Schein, als nur Geſetzte beſtimmt ſind. Als Identität überhaupt iſt ſie zunächſt die Möglichkeit; — die Reflexion-in-ſich, welche als der concreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abſtracte und unweſentliche Weſentlichkeit geſetzt iſt. Die Möglichkeit iſt das Weſentliche zur Wirklichkeit, aber ſo daß ſie zugleich nur Möglichkeit ſei.

Das Wirkliche aber in ſeinem Unterſchiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-ſich iſt ſelbſt nur das äußerliche Concrete, das unweſentliche Unmittelbare. Oder unmittelbar inſofern es zunächſt als die einfache ſelbſt unmittelbare Einheit des Innern und Aeußern iſt, iſt es als unweſentliches Aeußeres, und iſt ſo zugleich das nur Innerliche, die Abſtraction der Reflexion-in-ſich; es ſelbſt iſt ſomit als ein nur Mögliches beſtimmt. In dieſem Werthe einer bloßen Möglichkeit iſt das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt iſt die Möglichkeit der bloße Zufall ſelbſt.

Möglichkeit und **Zufälligkeit** ſind die Momente der **Wirklichkeit**; Inneres und Aeußeres, als bloße Formen geſetzt, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem-in-ſich beſtimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem weſentlichen Beſtimmungsgrunde, ihre Reflexion-in-ſich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen beſteht daher näher in dem Unterſchiedenſein der Formbeſtimmung von dem Inhalte, und, ob etwas zufällig und möglich iſt, kommt daher auf den Inhalt an.

Jene Aeußerlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dieß, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit ſich Identiſche weſentlich iſt nur als Geſetztſein, das aber ebenſo aufgehoben, eine daſeiende Aeußerlichkeit iſt. Sie iſt ſo ein Vorausgeſetztes, deſſen unmittelbares Daſein zugleich eine Möglichkeit iſt und die Beſtimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Andern zu ſein, — die **Bedingung**.

Dieſe ſo entwickelte Aeußerlichkeit iſt ein Kreis der Beſtimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren — Wirklichkeit, die Vermittlung derſelben durcheinander die reale Möglichkeit überhaupt. Als ſolcher Kreis iſt ſie ferner die Totalität, ſo der Inhalt, die an und für ſich beſtimmte Sache, und ebenſo nach dem Unterſchiede der Beſtimmungen in dieſer Einheit die concrete Totalität der Form für ſich, das unmittelbare Sich Ueberſetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußern ins Innere. Dieß ſich Bewegen der Form iſt Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der ſich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen,

nämlich deren Reflexion-in-ſich und ihr Sich-aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache.

Wenn alle Bedingungen vorhanden ſind, muß die Sache wirklich werden und die Sache iſt ſelbſt eine der Bedingungen, denn ſie iſt zunächſt als Inneres ſelbſt nur ein Vorausgeſetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechſel des Innern und Aeußern, der Wechſel ihrer entgegengeſetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint ſind, iſt die Nothwendigkeit.

Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit iſt.

Die Bedingung das Vorausgeſetzte; als nur geſetztes iſt ſie nur als relativ auf die Sache, aber als Voraus, iſt ſie als für ſich, — zufälliger, äußerlicher Umſtand, der ohne Rückſicht auf die Sache exiſtirt; in dieſer Zufälligkeit aber zugleich in Rückſicht auf die Sache, welche die Totalität iſt, iſt dieß Vorausgeſetzte ein vollſtändiger Kreis von Bedingungeu. Die Bedingungen ſind paſſiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; ſie ſind ebenſo dieſem Inhalte gemäß und enthalten deſſen ganze Beſtimmung bereits in ſich.

Die Sache iſt ebenſo ein Vorausgeſetztes: als geſetzte nur erſt ein Inneres und Mögliches, und als voraus ein für ſich ſelbſtſtändiger Inhalt; ſie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Exiſtenz, das Totaliſiren ihrer Inhaltsbeſtimmungen, welche den Bedingungen gegenſeitig entſprechen, ſo daß ſie ebenſo aus dieſen ſich als Sache erweiſt und aus ihnen hervorgeht.

Die Thätigkeit iſt eben ſo für ſich (ein Menſch, ein Charakter) ſelbſtſtändig exiſtirend und zugleich hat ſie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache: ſie iſt die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, dieſe in jene als in die Seite der Exiſtenz zu überſetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen ſie an ſich vorhanden iſt, herauszuſetzen, und durch Aufhebung der Exiſtenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Exiſtenz zu geben.

Die Nothwendigkeit iſt an ſich daher das Eine mit ſich identiſche aber inhaltsvolle Weſen, das ſo in ſich ſcheint, daß ſeine

Unterſchiede die Form ſelbſtſtändiger Wirklicher haben, und dieß identiſche iſt zugleich als abſolute Form, die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltſein, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das was nothwendig iſt, iſt durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit) und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung iſt. Das Nothwendige als durch ein Anderes iſt nicht an und für ſich, ſondern ein blos geſetztes. Aber dieſe Vermittlung iſt eben ſo unmittelbar das Aufheben ihrer ſelbſt; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergeſetzt, wodurch jenes Geſetztſein zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit ſich ſelbſt zuſammengegangen iſt. In dieſer Rückkehr in ſich iſt das Nothwendige ſchlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. Das Nothwendige iſt ſo, vermittelt durch einen Kreis von Umſtänden: es iſt ſo, weil die Umſtände ſo ſind, und in Einem iſt es ſo, unvermittelt, — es iſt ſo, weil es iſt.

Subſtantialitäts = Verhältniß. Das Nothwendige iſt in ſich abſolutes Verhältniß, in welchem das Verhältniß ſich ebenſo zur abſoluten Identität aufhebt.

Die Subſtanz iſt hiemit die Totalität der Accidenzen, in denen ſie ſich als deren abſolute Negativität, d. i. als abſolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Dieſer Inhalt iſt aber nichts, als dieſe Manifeſtation ſelbſt, indem die in ſich zum Inhalte reflectirte Beſtimmtheit ſelbſt nur ein Moment der Form iſt, das in die Macht der Subſtanz übergeht. Die Subſtantialität iſt die abſolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein dieſem Proceſſe angehört, das abſolute Umſchlagen der Form und des Inhalts in einander.

Nach dem Momente, daß die Subſtanz als abſolute Macht die ſich auf ſich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und ſich damit zur Accidentalität beſtimmende Macht, und hievon die dadurch geſetzte Aeußerlichkeit unterſchieden iſt, iſt ſie eigentliches Verhältniß, als wie ſie in der erſten Form der Nothwendigkeit Subſtanz iſt, Cauſalitäts = Verhältniß.

Cauſalitäts = Verhältniß. Die Subſtanz iſt die Urſache, in ſofern ſie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität

in ſich reflectirt und ſo die urſprüngliche Sache iſt, aber eben ſo ſehr die Reflexion-in-ſich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, ſich als das Negative ihrer ſelbſt ſetzt und ſo eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die ſo nur eine geſetzte, aber durch den Proceß des Wirkens zugleich nothwendige iſt.

Von der Urſache iſt die Wirkung verſchieden; dieſe iſt als ſolche Geſetztſein. Aber das Geſetztſein iſt ebenſo Reflexion-in-ſich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Urſache, ihr Setzen, iſt zugleich Vorausſetzen, inſofern an der Verſchiedenheit der Wirkung von der Urſache feſtgehalten wird. Es iſt hiemit eine andere Subſtanz vorhanden, auf welche die Wirkung geſchieht. Dieſe iſt als unmittelbar nicht ſich auf ſich beziehende Negativität und activ, ſondern paſſiv. Aber als Subſtanz iſt ſie ebenſo activ, hebt die vorausgeſetzte Unmittelbarkeit und die in ſie geſetzte Wirkung auf, reagirt, d. h. ſie hebt die Activität der erſten Subſtanz auf, welche aber ebenſo dieß Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in ſie geſetzten Wirkung iſt, hiemit die Activität der andern aufhebt, und reagirt. Die Cauſalität iſt hiemit in das Verhältniß der Wechſelwirkung übergegangen.

Die Wechſelwirkung. Die in der Wechſelwirkung als unterſchieden feſtgehaltenen Beſtimmungen ſind an ſich daſſelbe; die eine Seite iſt Urſache, urſprünglich, activ, paſſiv u. ſ. f. wie die andern. Ebenſo iſt das Vorausſetzen einer andern und das Wirken auf ſie, die unmittelbare Urſprünglichkeit und das Geſetztſein durch den Wechſel, ein und daſſelbe. Die als erſte angenommene Urſache iſt um ihrer Unmittelbarkeit willen paſſiv, Geſetztſein und Wirkung. Der Unterſchied der als zwei genannten Urſachen iſt daher leer, und es iſt an ſich nur Eine, ſich in ihrer Wirkung ebenſo als Subſtanz aufhebende, als ſich in dieſem Wirken erſt verſelbſtſtändigende Urſache vorhanden.

Aber auch für ſich iſt dieſe Einheit, indem dieſer ganze Wechſel, das eigene Setzen der Urſache und nur dieß ihr Setzen ihr Sein iſt. Die Nichtigkeit der Unterſchiede iſt nicht nur an ſich oder unſere Reflexion, ſondern die Wechſelwirkung iſt ſelbſt dieß, jede der geſetzten Beſtimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengeſetzte zu verkehren, alſo jene Nichtigkeit der Momente zu

ſetzen, die an ſich iſt. In die Urſprünglichkeit wird eine Wirkung geſetzt, d. h. die Urſprünglichkeit wird aufgehoben; die Action einer Urſache wird zur Reaction u. ſ. f.

Dieſer reine Wechſel mit ſich ſelbſt iſt hiemit die enthüllte oder geſetzte Nothwendigkeit. Das Band der Nothwendigkeit als ſolcher iſt die Identität als noch innere und verborgene, weil ſie die Identität von ſolchen iſt, die als Wirkliche gelten, deren Selbſtſtändigkeit jedoch eben die Nothwendigkeit ſein ſoll. Der Verlauf der Subſtanz durch die Cauſalität und Wechſelwirkung iſt daher nur das Setzen, daß die Selbſtſtändigkeit die unendliche negative Beziehung auf ſich iſt, — negative überhaupt, in der das Unterſcheiden und Vermitteln zu einer Urſprünglichket gegeneinander ſelbſtſtändiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf ſich ſelbſt, indem die Selbſtſtändigkeit derſelben eben nur als ihre Identität iſt.

Dieſe Wahrheit der Nothwendigkeit iſt ſomit die Freiheit, und die Wahrheit der Subſtanz iſt der Begriff, — die Selbſtſtändigkeit, welche das ſich von ſich Abſtoßen in unterſchiedene Selbſtſtändige, als dieß Abſtoßen identiſch mit ſich, und dieſe bei ſich ſelbſt bleibende Wechſelbewegung nur mit ſich iſt.

Der Begriff iſt hiemit die Wahrheit des Seins und des Weſens, indem das Scheinen der Reflexion in ſich ſelber, zugleich ſelbſtſtändige Unmittelbarkeit und dieſes Sein verſchiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in ſich ſelbſt iſt.

B. Die Logik des Begriffs[1]). Die Lehre vom Begriff. Die objective Logik, welche das Sein und Weſen betrachtet, macht die genetiſche Expoſition des Begriffs aus. Näher iſt die Subſtanz ſchon das reale Weſen, oder das Weſen, inſofern es mit dem Sein vereinigt und in Wirklichkeit getreten iſt. Der Begriff hat daher die Subſtanz zu ſeiner unmittelbaren Vorausſetzung, ſie iſt das an ſich, was er als Manifeſtirtes iſt. Die dialektiſche Bewegung der Subſtanz durch die Cauſalität und Wechſelwirkung hindurch iſt daher die unmittelbare Geneſis des Begriffes, durch welche

---

1) Logik III. ganz. Encyklopädie §. 160—244. S. 160—222.

ſein *Werden* dargeſtellt wird. Aber ſein Werden hat, wie das Werden überall, die Bedeutung, daß es die Reflexion des Uebergehenden in ſeinen *Grund* iſt, und daß das zunächſt anſcheinend *Andere*, in welches das Erſtere übergegangen, deſſen *Wahrheit* ausmacht. So iſt der Begriff die *Wahrheit* der Subſtanz, und indem die beſtimmte Verhältnißweiſe der Subſtanz die *Nothwendigkeit* iſt, zeigt ſich die *Freiheit* als *Wahrheit* der *Nothwendigkeit*, und als die *Verhältnißweiſe* des *Begriffs*. Die eigene, nothwendige Fortbeſtimmung der Subſtanz iſt das *Setzen* deſſen, *was an und für ſich* iſt; der *Begriff* nun iſt dieſe abſolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*, daß das *An*- und *Für ſich ſein* erſt dadurch iſt, daß es eben ſo ſehr *Reflexion* oder *Geſetztſein* iſt, und daß das *Geſetztſein* das *An*- *und für-ſichſein* iſt.

Der Begriff iſt das Freie, als die für ſie ſeiende ſubſtantielle Macht und iſt Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze iſt, das er iſt, und als ungetrennte Einheit mit ihm geſetzt iſt; ſo iſt er in ſeiner Identität mit ſich das an und für ſich beſtimmte.

Das Fortgehen des Begriffs iſt nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, ſondern Entwicklung, indem das Unterſchiedene unmittelbar zugleich als das identiſche mit einander und mit dem Ganzen geſetzt, die Beſtimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes iſt.

Die Lehre vom Begriffe theilt ſich in die Lehre 1) von dem ſubjectiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit beſtimmten, oder von der Objectivität, 3) von der Idee, dem Subject-Object, der Einheit des Begriffs und der Objectivität, der abſoluten Wahrheit.

Der ſubjective Begriff. Der Begriff als ſolcher.

Der Begriff als ſolcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit ſich ſelbſt in ihrer Beſtimmtheit, — der Beſonderheit, der Beſtimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt ſich ſelbſt gleich bleibt, und der Einzelheit, als der Reflexion in ſich der Beſtimmtheiten der Allgemeinheit und Beſon-

derheit, welche negative Einheit mit ſich das an und für ſich beſtimmte und zugleich mit ſich identiſche oder allgemeine iſt.

Der Begriff iſt das ſchlechthin Concrete, weil die negative Einheit mit ſich als An- und Fürſich-beſtimmt-ſein, welches die Einzelheit iſt, ſelbſt ſeine Beziehung auf ſich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können inſofern nicht abgeſondert werden; die Reflexionsbeſtimmungen ſollen jede für ſich abgeſondert von der entgegengeſetzten, gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre Identität geſetzt iſt, kann jedes ſeiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefaßt werden.

Das Moment der Einzelheit ſetzt erſt die Momente des Begriffes als Unterſchiede, indem ſie deſſen negative Reflexion-inſich, daher zunächſt das freie Unterſcheiden deſſelben als die erſte Negation iſt, womit die Beſtimmtheit des Begriffes geſetzt wird, aber als Beſonderheit, d. i. daß die Unterſchiedenen erſtlich nur die Beſtimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und daß zweitens ebenſo ihre Identität, daß das eine das andere iſt, geſetzt iſt; dieſe geſetzte Beſonderheit des Begriffes iſt das Urtheil.

Das Urtheil. Das Urtheil iſt der Begriff in ſeiner Beſonderheit, als unterſchiedene Beziehung ſeiner Momente, die als für ſich ſeiende und zugleich mit ſich, nicht mit einander identiſche geſetzt ſind.

Das Urtheil wird gewöhnlich in ſubjectivem Sinne genommen als eine Operation und Form, die blos im ſelbſtbewußten Denken vorkomme. Dieſer Unterſchied iſt aber im Logiſchen noch nicht vorhanden, das Urtheil iſt ganz allgemein zu nehmen, alle Dinge ſind eiu Urtheil, — d. h. ſie ſind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in ſich ſind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt iſt; die Allgemeinheit und Einzelheit unterſcheidet ſich in ihnen, aber iſt zugleich identiſch.

Der Standpunkt des Urtheils iſt die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge beſteht auf demſelben darin, daß ſie ein Urtheil ſind, daß ihr Daſein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt ſind; ſonſt wären die Dinge

Nichts; oder daß dieſe ihre Momente ſowohl bereits verſchieden, als überhaupt trennbar ſind.

Im abſtracten Urtheile: das Einzelne iſt das Allgemeine, iſt das Subject als das negativ ſich auf ſich beziehende, das unmittelbar Concrete, das Prädicat hingegen das Abſtracte, Unbeſtimmte, das Allgemeine. Da ſie aber durch: iſt zuſammenhängen, ſo muß auch das Prädicat in ſeiner Allgemeinheit die Beſtimmtheit des Subjects enthalten, ſo iſt ſie die Beſonderheit, und dieſe die geſetzte Identität des Subjects und Prädicats; als das hiemit gegen dieſen Formunterſchied Gleichgültige iſt ſie der Inhalt.

Was die nähere Beſtimmtheit des Subjects und Prädicats betrifft, ſo iſt das erſtere als die negative Beziehung auf ſich ſelbſt das zum Grunde liegende Feſte, in welchem das Prädicat ſein Beſtehen hat und ideell iſt (es inhärirt dem Subjecte); und indem das Subject überhaupt und unmittelbar concret iſt, iſt der beſtimmte Inhalt des Prädciats nur Eine der vielen Beſtimmtheiten des Subjects, und dieſes reicher und weiter als das Prädicat.

Subject, Prädicat, und der beſtimmte Inhalt oder die Identität ſind zunächſt im Urtheile in ihrer Beziehung ſelbſt als verſchieden, auseinanderfallend geſetzt. An ſich d. i. dem Begriffe nach aber ſind ſie identiſch, indem die concrete Totalität des Subjects dieß iſt, nicht irgend eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit zu ſein, ſondern allein Einzelheit, das Beſondere und Allgemeine in einer Identität, und eben dieſe Einheit iſt das Prädicat. In der Copula iſt ferner die Identität des Subjects und Prädicats zwar geſetzt, aber zunächſt nur als abſtractes Iſt. Nach dieſer Identität iſt das Subject auch in der Beſtimmung des Prädicats zu ſetzen, womit auch dieſes die Beſtimmung des erſtern erhält und die Copula ſich erfüllt. Dieß iſt die Fortbeſtimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Copula zum Schluſſe. Zunächſt am Urtheile iſt die Fortbeſtimmung deſſelben, das Beſtimmen der zuerſt abſtracten, ſinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Qualitatives Urtheil. Das unmittelbare Urtheil iſt das Urtheil des Daſeins; das Subject in einer Allgemeinheit, als ſeinem

Prädicate, geſetzt, welches eine unmittelbare (ſomit ſinnliche) Qualität iſt. Poſitives Urtheil, das Einzelne iſt ein Beſonderes. Aber das Einzelne iſt nicht ein Beſonderes; näher, ſolche einzelne Qualität entſpricht der concreten Natur des Subjects nicht; negatives Urtheil.

In dieſer als erſter Negation bleibt noch die Beziehung des Subjects auf das Prädicat, welches dadurch als relativ Allgemeines iſt, deſſen Beſtimmtheit nur negirt worden (die Roſe iſt nicht roth, enthält, daß ſie aber noch Farbe hat, — zunächſt eine andere, was aber nur wieder ein poſitives Urtheil würde). Das Einzelne iſt aber auch nicht ein Allgemeines. So zerfällt das Urtheil in ſich, — in die leere identiſche Beziehung; das Einzelne iſt das Einzelne, — identiſches Urtheil; und in ſich als die vorhandene völlige Unangemeſſenheit des Subjects und Prädicats; ſogenanntes unendliches Urtheil.

Das Reflexions-Urtheil. Das Einzelne als Einzelnes (reflectirt in ſich) in's Urtheil geſetzt, hat ein Prädicat, gegen welches das Subject als ſich auf ſich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Exiſtenz iſt das Subject nicht mehr unmittelbar qualitativ, ſondern im Verhältniß und Zuſammenhang mit einem Andern, mit einer äuſſern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieſer Relativität erhalten. (z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. ſ. f.)

Das Subject, das Einzelne als Einzelnes (im ſingulären Urtheil) iſt ein Allgemeines. In dieſer Beziehung iſt es über ſeine Singularität erhoben. Dieſe Erweiterung iſt eine äußerliche, die ſubjective Reflexion, zuerſt die unbeſtimmte Beſonderheit (im particulären Urtheil, welches unmittelbar eben ſowohl negativ als poſitiv iſt; das Einzelne iſt in ſich getheilt, zum Theil bezieht es ſich auf ſich, zum Theil auf Anderes). Einige ſind das Allgemeine, ſo iſt die Beſonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder dieſe durch die Einzelnheit des Subjects beſtimmt iſt die Allheit (Gemeinſchaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

Dadurch, daß das Subject gleichfalls als Allgemeines beſtimmt iſt, iſt die Identität deſſelben und des Prädicats, ſo wie

hiedurch die Urtheilsbeſtimmung ſelbſt als gleichgültig geſetzt. Dieſe Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-ſich des Subjects identiſchen Allgemeinheit macht die Urtheils-Beziehung zu einer nothwendigen.

Das Urtheil der Nothwendigkeit. Das Urtheil der Nothwendigkeit als der Identität des Inhalts in ſeinem Unterſchiede enthält im Prädicate theils die Subſtanz oder Natur des Subjects, das concrete Allgemeine, — die Gattung; — theils indem dieß Allgemeine ebenſo die Beſtimmtheit als negative in ſich enthält, die ausſchließende weſentliche Beſtimmtheit — die Art; — kategoriſches Urtheil.

Nach ihrer Subſtantialität erhalten die beiden Seiten die Geſtalt ſelbſtſtändiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirrkichkeit des einen zugleich nicht ſeine, ſondern das Sein des andern iſt; — hypothetiſches Urtheil.

An dieſer Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich geſetzt, ſo iſt das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausſchließenden Einzelnheit identiſch mit ſich iſt, das Urtheil, welches dieß Allgemeine zu ſeinen beiden Seiten hat, das einmal als ſolches, das andremal als den Kreis ſeiner ſich ausſchließenden Beſonderung, deren Entweder-Oder eben ſo ſehr als Sowohl-Als die Gattung iſt, — iſt das disjunctive Urtheil. Die Allgemeinheit zunächſt als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten iſt hiemit als Totalität beſtimmt und geſetzt.

Das Urtheil des Begriffs. Das Urtheil des Begriffs hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu ſeinem Inhalte, das Allgemeine mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmtheit. Das Subject iſt zunächſt ein Einzelnes, das zum Prädicat die Reflexion des beſondern Daſeins auf ſein Allgemeines hat, — die Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung dieſer beiden Beſtimmungen, gut, wahr, richtig u. ſ. f. —aſſertoriſches Urtheil.

Das aſſertoriſche Urtheil enthält an ſeinem zunächſt unmittelbaren Subjecte nicht die Beziehung des Beſondern und Allgemeinen, welche im Prädicat ausgedrückt iſt. Dieß Urtheil iſt daher nur eine ſubjective Particularität, und es ſteht ihm die entgegengeſetzte Verſicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Un-

rechte gegenüber; es iſt daher ſogleich nur ein problematiſches Urtheil. Aber die objective Particularität an dem Subjecte geſetzt, ſeine Beſonderheit als die Beſchaffenheit ſeines Daſeins, ſo drückt das Subject nun die Beziehung derſelben auf ſeine Beſtimmung, d. i. auf ſeine Gattung, hiemit dasjenige aus, was den Inhalt des Prädicats ausmacht; (dieſes — die unmittelbare Einzelnheit, — Haus, — Gattung; ſo — und ſo beſchaffen — Beſonderheit — iſt gut oder ſchlecht) — adopiktiſches Urtheil. — Alle Dinge ſind eine Gattung (ihre Beſtimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer beſondern Beſchaffenheit; und ihre Endlichkeit iſt, daß das Beſondere derſelben dem allgemeinen gemäß ſein kann oder auch nicht.

Subject und Prädicat ſind auf dieſe Weiſe ſelbſt jedes das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beſchaffenheit des Subjects zeigt ſich zunächſt als der vermittelnde Grund zwiſchen der Einzelnheit des Wirklichen und zwiſchen ſeiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Was in der That geſetzt worden, iſt die Einheit des Subjects und des Prädicats als der Begriff ſelbſt; er iſt die Erfüllung des leeren: Iſt, der Copula, und indem ſeine Momente zugleich als Subject und Prädicat unterſchieden ſind, iſt er als Einheit derſelben, als die ſie vermittelnde Beziehung geſetzt, — der Schluß.

Der Schluß. Der Schluß iſt die Einheit des Begriffes und des Urtheils; — er iſt der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterſchiede des Urtheils zurückgegangen ſind, und Urtheil, inſofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterſchiede ſeiner Beſtimmungen geſetzt iſt. Der Schluß iſt das Vernünftige und Alles Vernünftige.

Der unmittelbare Schluß iſt, daß die Begriffsbeſtimmungen als abſtracte gegen einander nur in äußerem Verhältniß ſtehen, ſo daß die beiden Extreme die Einzelheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zuſammenſchließende Mitte gleichfalls nur die abſtracte Beſonderheit iſt. Hiemit ſind die Extreme eben ſo ſehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für ſich beſtehend geſetzt. Dieſer Schluß iſt ſomit das Vernünftige als begriffslos, — der formelle Verſtandesſchluß. — Das Subject wird

darin mit einer andern Beſtimmtheit zuſammengeſchloſſen; oder das Allgemeine ſubſumirt durch dieſe Vermittlung ein ihm äußerliches Subject. Der vernünftige Schluß dagegen iſt, daß das Subject durch die Vermittlung ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. So iſt es erſt Subject, oder das Subject iſt erſt an ihm ſelbſt der Vernunftſchluß.

Qualitativer Schluß. Der erſte Schluß iſt Schluß des Daſeins oder der qualitative wie er angegeben worden, E—B—A, daß ein Subject als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Beſtimmtheit zuſammengeſchloſſen iſt.

Dieſer Schluß iſt ganz zufällig nach ſeinen Beſtimmungen, indem die Mitte als abſtracte Beſonderheit nur irgend eine Beſtimmtheit des Subjects iſt, deren es als unmittelbares empiriſch-concretes mehrere hat, alſo mit eben ſo mancherlei andern Allgemeinheiten zuſammengeſchloſſen werden kann, ſo wie auch eine einzelne Beſonderheit wieder verſchiedene Beſtimmtheiten in ſich haben, alſo das Subject durch denſelben medius terminus auf unterſchiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Eben ſo zufällig iſt dieſer Schluß durch die Form der Beziehung, welche in ihm iſt. Nach dem Begriffe des Schluſſes iſt das Wahre die Beziehung von Unterſchiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit iſt. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die ſogenannten Prämiſſen, der Oberſatz und Unterſatz) ſind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Was hier (um der empiriſchen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schluſſes, dem in dieſer Form abſolute Richtigkeit zugeſchrieben wird, bemerkt worden, muß ſich in der Fortbeſtimmung des Schluſſes von ſelbſt aufheben. Es iſt hier innerhalb der Sphäre des Begriffes wie im Urtheile die entgegengeſetzte Beſtimmtheit nicht blos an ſich vorhanden, ſondern ſie iſt geſetzt, und ſo braucht auch für die Fortbeſtimmung des Schlnſſes nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn ſelbſt jedesmal geſetzt wird.

Die zweite Figur ſchließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußſatze durch die Einzelheit beſtimmt, herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjects einnimmt) mit dem Beſondern zuſammen. Das Allgemeine iſt hiemit durch die-

ſen Schlußſatz als Beſonderes geſetzt, alſo als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die dritte Figur des Schluſſes: B—A—E.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat ſich ihr beſtimmter Unterſchied gegeneinander aufgehoben, nnd der Schluß hat zunächſt in dieſer Form der Unterſchiedsloſigkeit ſeiner Momente die äußerliche Verſtandesidentität, die Gleichheit, zu ſeiner Beziehung; — der quantitative, oder mathematiſche Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich ſind, ſind ſie unter ſich gleich.

Hiedurch iſt zunächſt an der Form zu Stande gekommen, daß jedes Moment die Beſtimmung und Stelle der Mitte alſo des Ganzen überhaupt bekommen, die Einſeitigkeit ſeiner Abſtraction hiemit an ſich verloren hat; daß die Vermittlung vollendet worden iſt, eben ſo nur an ſich, nämlich nur als ein Kreis ſich gegenſeitig vorausſetzender Vermittlungen. In der erſten Figur E—B—A. ſind die beiden Prämiſſen, E—B und B—A, noch unvermitteli; jene wird in der dritten, dieſe in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieſer zwei Figuren ſetzt für die Vermittlung ihrer Prämiſſen eben ſo ihre beiden andern Figuren voraus.

Reflexions-Schluß. Die Mitte ſo zunächſt nicht allein als abſtracte beſondere Beſtimmtheit des Subjects, ſondern zugleich als alle einzelne concrete Subjecte, denen nur unter andern auch jene Beſtimmtheit zukommt, gibt den Schluß der Allheit. Der Oberſatz, der die beſondere Beſtimmtheit, den terminus medius, als Allheit zum Subjecte hat, ſetzt aber den Schlußſatz, der jenen zur Vorausſetzung haben ſollte, vielmehr ſelbſt voraus. Er beruht daher auf der Induction, deren Mitte die vollſtändigen Einzelnen als ſolche, a, b, c, d, u. ſ. f. ſind. Indem aber die unmittelbare empiriſche Einzelnheit von der Allgemeinheit verſchieden iſt, und darum keine Vollſtändigkeit gewähren kann, ſo beruht die Induction auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes aber in dem Sinne ſeiner weſentlichen Allgemeinheit, ſeiner Gattung oder weſentlichen Beſtimmtheit, iſt. — Der erſte Schluß verweist für ſeine Vermittlung auf den zweiten, und der Zweite auf den Dritten; dieſer aber fordert ebenſo eine in ſich beſtimmte

Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen der äußerlichen Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsſchluſſes durchlaufen worden ſind.

Schluß der Nothwendigkeit. Dieſer Schluß hat, nach den blos abſtracten Beſtimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexions-Schluß die Einzelnheit, — dieſer nach der zweiten, jener nach der dritten Figur, zur Mitte; — das Allgemeine geſetzt als in ſich weſentlich beſtimmt. Zunächſt iſt das Beſondere in der Bedeutung der beſtimmten Gattung oder Art die vermittelnde Beſtimmung, — im kategoriſchen Schluſſe.

Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seins, daß es ebenſo vermittelnd, als vermittelt ſei, — im hypothetiſchen Schluſſe. Iſt das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität ſeiner Beſonderungen, und als ein einzelnes Beſonderes, ausſchließende Einzelnheit, geſetzt, — im disjunctiven Schluſſe; — ſo daß eins und daſſelbe Allgemeine in dieſen Beſtimmungen als nur in Formen des Unterſchieds iſt.

Der Schluß iſt nach den Unterſchieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Reſultat des Verlaufs derſelben iſt, daß ſich darin das Sich-Aufheben dieſer Unterſchiede und des Auſſerſichſeins des Begriffs ergibt. Und zwar hat ſich jedes der Momente ſelbſt als die Totalität der Momente, ſomit als ganzer Schluß erwieſen, ſie ſind ſo an ſich identiſch, und die Negation ihrer Unterſchiede und deren Vermittlung macht das Fürſichſein aus, ſo daß ein und daſſelbe Allgemeine es iſt, welches in dieſen Formen iſt, und als deren Identität es hiemit auch geſetzt iſt. In dieſer Idealität der Momente erhält das Schließen die Beſtimmung, die Negation der Beſtimmtheiten, durch die es der Verlauf iſt, weſentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung, und ein Zuſammenſchließen des Subjects nicht mit Anderem, ſondern mit aufgehobenem Andern, mit ſich ſelbſt, zu ſein.

Dieſe Realiſirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine dieſe Eine in ſich zurückgegangene Totalität iſt, deren Unterſchiede eben ſo dieſe Totalität ſind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit ſich beſtimmt hat, — iſt das Object.

Das Object. Das Object iſt unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterſchied, als welcher ſich in ihm aufgehoben hat, und iſt in ſich Totalität, und zugleich indem dieſe Identität nur die anſichſeiende der Momente iſt, iſt es ebenſo gleichgültig gegen ſeine unmittelbare Einheit; es iſt ein Zerfallen in Unterſchiedene, deren jedes ſelbſt die Totalität iſt. Das Object iſt daher der abſolute Widerſpruch der vollkommenen Selbſtſtändigkeit des Mannigfaltigen, und der eben ſo vollkommenen Unſelbſtſtändigkeit derſelben.

Der Mechanismus. Das Object in ſeiner Unmittelbarkeit iſt der Begriff nur an ſich, hat denſelben zunächſt außer ihm, und alle Beſtimmtheit iſt als eine äußerlich geſetzte. Als Einheit Unterſchiedener iſt es daher ein Zuſammengeſetztes, ein Aggregat, und die Wirkſamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objecte bleiben in dieſer Beziehung und Unſelbſtſtändigkeit ebenſo ſelbſtſtändig, Widerſtand leiſtend einander äußerlich.

Die Unſelbſtſtändigkeit, nach der das Object Gewalt leidet, hat es nur in ſofern es ſelbſtſtändig iſt, und als geſetzter Begriff an ſich hebt ſich die eine dieſer Beſtimmungen nicht in ihrer andern auf, ſondern das Object ſchließt ſich durch die Negation ſeiner, ſeine Unſelbſtſtändigkeit, mit ſich ſelbſt zuſammen und iſt erſt ſo ſelbſtſtändig. So zugleich im Unterſchiede von der Aeußerlichkeit und dieſe in ſeiner Selbſtſtändigkeit negirend iſt dieſe negative Einheit mit ſich, Centralität, Subjectivität, — in der es ſelbſt auf das Aeußerliche gerichtet und bezogen iſt. Dieſes iſt ebenſo central in ſich nnd darin ebenſo nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenſo ſeine Centralität im Andern; — Differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geſelligkeitstrieb u. dgl.).

Die Entwicklung dieſes Verhältniſſes bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objects (abſtractes Centrum) ſich auf unſelbſtſtändige Objecte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unſelbſtſtändigkeit der Objecte in ſich vereinigt, relatives Centrum; abſoluter Mechanismus.

Der angegebene Schluß (E-B-A) iſt ein dreifaches von Schlüſſen. Die ſchlechte Einzelnheit der unſelbſtſtändigen Objecte, in denen der formale Mechanismus einheimiſch iſt, iſt als Unſelbſtſtändigkeit eben ſo ſehr äußerliche Allgemeinheit. Dieſe Objecte ſind daher die Mitte auch zwiſchen dem abſoluten und relativen Centrum (die Form des Schluſſes A-E-B); denn durch dieſe Unſelbſtſtändigkeit iſt es, daß jene beide dirimirt und Extreme, ſo wie daß ſie auf einander bezogen ſind. Ebenſo iſt die abſolute Centralität als das ſubſtantiell-Allgemeine (— die identiſchbleibende Schwere), welche als die reine Negativität ebenſo die Einzelnheit in ſich ſchließt, das Vermittelnde zwiſchen dem relativem Centrum und den unſelbſtſtändigen Objecten, die Form des Schluſſes B-A-E, und zwar ebenſo weſentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimirend, wie nach der Allgemeinheit als identiſcher Zuſammenhalt und ungeſtörtes In-ſich-ſein.

Die Unmittelbarkeit der Exiſtenz, welche die Objecte im abſoluten Mechanismus haben, iſt an ſich darin, daß ihre Selbſtſtändigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, alſo durch ihre Unſelbſtſtändigkeit vermittelt iſt, negirt. So iſt das Object als in ſeiner Exiſtenz gegen ſein Anderes different zu ſetzen.

D e r C h e m i s m u s. Das differente Object hat eine immanente Beſtimmtheit, welche ſeine Natur ausmacht und in der es Exiſtenz hat. Aber als geſetzte Totalität des Begriffs iſt es der Widerſpruch dieſer ſeiner Totalität und der Beſtimmtheit ſeiner Exiſtenz; es iſt daher das Streben ihn aufzuheben, und ſein Daſein dem Begriffe gleich zu machen.

Der chemiſche Prozeß hat daher das Neutrale ſeiner geſpannten Extreme, welches dieſe an ſich ſind, zum Producte; der Begriff, das concrete Allgemeine, ſchließt ſich durch die Differenz der Objecte, die Beſonderung, mit der Einzelnheit, dem Producte, und darin nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Ebenſowohl ſind in dieſem Prozeſſe auch die andern Schlüſſe enthalten; die Einzelnheit, als Thätigkeit iſt gleichfalls Vermittelndes, ſowie das concrete Allgemeine, das Weſen der geſpannten Extreme, welches im Producte zum Daſein kommt.

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältniß der Objectivität mit der differenten Natur der Objecte zugleich die unmittelbare Selbſtſtändigkeit derſelben zur Vorausſetzung. Der Prozeß iſt das Herüber= und Hinübergehen von einer Form zur andern, die ſich zugleich noch äußerlich bleiben. — Im neutralen Producte ſind die beſtimmten Eigenſchaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es iſt dem Begriffe wohl gemäß, aber das begeiſtende Princip der Differentiirung exiſtirt, in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgeſunkenem nicht; das Neutrale iſt darum ein trennbares. Aber das urtheilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimirt, und dem indifferenten Objecte überhaupt ſeine Differenz und Begeiſtung gegen ein anderes gibt, und der Proceß als ſpannende Trennung fällt außer jenem erſten Proceſſe.

Die Aeußerlichkeit dieſer zwei Proceſſe, die Reduction des Differenten zum Neutralen, und die Differentiirung des Indifferenten oder Neutralen, welche ſie als ſelbſtſtändig gegen einander erſcheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Producte, worin ſie aufgehoben ſind. Umgekehrt ſtellt der Proceß die vorausgeſetzte Unmit:elbarkeit der differenten Objecte als eine nichtige dar. — Durch dieſe Negation der Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worin der Begriff als Object verſenkt war, iſt er frei und für ſich gegen jene Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit geſetzt, — als Zweck.

T e l e o l o g i e. Der Zweck iſt der in freie Exiſtenz getretene, für=ſich=ſeiende Begriff, vermittelſt der Negation der unmittelbaren Objectivität. Er iſt als ſubjectiv beſtimmt, indem dieſe Negation zunächſt abſtract iſt, und daher vorerſt die Objectivität auch nur gegenüber ſteht. Dieſe Beſtimmtheit der Subjectivität iſt aber gegen die Totalität des Begriffs einſeitig und zwar für ihn ſelbſt, indem alle Beſtimmtheit in ihm ſich als aufgehobene geſetzt hat. So iſt auch für ihn das vorausgeſetzte Object nur eine ideelle an ſich nichtige Realität. Als dieſer Widerſpruch ſeiner Identität mit ſich gegen die in ihm geſetzte Negation und Gegenſatz iſt er ſelbſt das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegenſatz ſo zu negiren, daß er ihn identiſch mit ſich ſetzt. Dieß iſt das Realiſiren des Zwecks, in

welchem er, indem er ſich zum Andern ſeiner Subjectivität macht und ſich objectivirt, den Unterſchied beider aufgehoben, ſich nur mit ſich zuſammengeſchloſſen und erhalten hat.

Die teleologiſche Beziehung iſt als unmittelbar zunächſt die äußerliche Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objecte, als einem vorausgeſetzten, gegenüber. Der Zweck iſt daher endlich, hiemit theils dem Inhalte nach, theils darnach daß er an einem vorzufindenden Objecte, als Material ſeiner Realiſirung eine äußerliche Bedingung hat; ſeine Selbſtbeſtimmung iſt inſofern nur formell. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die Beſonderheit (als Formbeſtimmung die Subjectivität des Zweckes) als in ſich reflectirte, der Inhalt, als unterſchieden von der Totalität der Form, der Subjectivität an ſich, dem Begriffe erſcheint. Dieſe Verſchiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb ſeiner ſelbſt aus. Der Inhalt iſt hiedurch ein eben ſo Beſchränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Object ein Beſonderes und Vorgefundenes.

Die teleologiſche Beziehung iſt der Schluß, in welchem ſich der ſubjective Zweck mit der ihm äußerlichen Objectivität durch eine Mitte zuſammenſchließt, welche die Einheit beider, als die zweckmäßige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar geſetzte Objectivität, das Mittel, iſt.

Der ſubjective Zweck iſt der Schluß, in welchem ſich der allgemeine Begriff durch die Beſonderheit mit der Einzelnheit ſo zuſammenſchließt, daß dieſe als die Selbſtbeſtimmung urtheilt, d. i. ſowohl jenes noch unbeſtimmte Allgemeine beſondere und zu einem beſtimmten Inhalt macht, als auch den Gegenſatz von Subjectivität und Objectivität ſetzt, — und an ihr ſelbſt zugleich die Rückkehr in ſich iſt, indem ſie die gegen die Objectivität vorausgeſetzte Subjectivität des Begriffes in Vergleichung mit der in ſich zuſammengeſchloſſenen Totalität als ein Mangelhaftes beſtimmt und ſich damit zugleich nach Außen kehrt.

Dieſe nach Außen gekehrte Thätigkeit bezieht ſich als die — im ſubjectiven Zwecke mit der Beſonderheit, in welche nebſt dem Inhalte auch die äußerliche Objectivität eingeſchloſſen iſt, identiſche — Einzelnheit, erſtens unmittelbar auf das Object, und

bemächtigt ſich deſſen, als eines Mittels. Der Begriff iſt dieſe unmittelbare Macht, weil er die mit ſich identiſche Negativität iſt, in welcher das Sein des Objects durchaus nur als ein ideelles beſtimmt iſt. — Die ganze Mitte iſt nun dieſe innere Macht des Begriffs als Thätigkeit, mit der das Object als Mittel unmittelbar vereinigt iſt und unter der es ſteht.

Die zweckmäßige Thätigkeit mit ihrem Mittel iſt noch nach Außen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identiſch mit dem Objecte iſt; daher muß er auch erſt mit demſelben vermittelt werden. Das Mittel iſt als Object in dieſer zweiten Prämiſſe in unmittelbarer Beziehung mit dem anderen Extreme des Schluſſes, der Objectivität als vorausgeſetzter, dem Material. Dieſe Beziehung iſt die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er iſt. Dieß, daß der ſubjective Zweck, als die Macht dieſer Proceſſe, worin das Objective ſich aneinander abreibt und aufhebt, ſich ſelbſt außer ihnen hält und das in ihnen ſich erhaltende iſt, iſt die Liſt der Vernunft.

Der realiſirte Zweck iſt ſo die geſetzte Einheit des Subjectiven und Objectiven. Dieſe Einheit iſt aber weſentlich ſo beſtimmt, daß das Subjective und Objective nur nach ihrer Einſeitigkeit neutraliſirt und aufgehoben, aber das Objective dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über daſſelbe unterworfen und gemäß gemacht iſt. Der Zweck erhält ſich gegen und in dem Objectiven, weil, außerdem daß er das einſeitige Subjective, das Beſondere iſt, er auch das concrete Allgemeine, die an ſich ſeiende Identität beider iſt. Dieß Allgemeine iſt als einfach in ſich reflectirt der Inhalt, welcher durch alle drei Terminos des Schluſſes und deren Bewegung daſſelbe bleibt. In der endlichen Zweckmäßigkeit iſt aber auch der ausgeführte Zweck ein ſo in ſich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es iſt daher nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich geſetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beſchränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Beſtimmung iſt. Der erreichte Zweck iſt daher nur ein Object, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke iſt und ſofort ins Unendliche.

Was aber in dem Realiſiren des Zwecks an ſich geſchieht, iſt, daß die einſeitige Subjectivität und der Schein der gegen ſie vorhandenen objectiven Selbſtſtändigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels ſetzt ſich der Begriff als das an ſich ſeiende Weſen des Objects; in dem mechaniſchen und chemiſchen Prozeſſe hat ſich die Selbſtſtändigkeit des Objects ſchon an ſich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrſchaft des Zwecks hebt ſich der Schein jener Selbſtſtändigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material beſtimmt iſt, darin iſt dieß Object ſogleich ſchon als ein an ſich nichtiges, nur ideelles geſetzt. Hiemit iſt auch der Gegenſatz von Inhalt und Form verſchwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbeſtimmungen ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, iſt die Form als identiſch mit ſich hiemit als Inhalt geſetzt, ſo daß der Begriff als die Formthätigkeit nur ſich zum Inhalt hat. Es iſt alſo durch dieſen Prozeß überhaupt das geſetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an ſich ſeiende Einheit des Subjectiven und Objectiven nur als für ſich ſeiend — die Idee.

Die Idee. Die Idee iſt das Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt iſt kein anderer als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen; ihr reeller Inhalt iſt nur ſeine Darſtellung, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeins gibt und dieſe Geſtalt in ſeine Idealität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält.

Die Idee kann als die Vernunft (dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann u. ſ. f. gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich enthalten ſind.

Die Idee iſt weſentlich Proceß, weil ihre Identität nur in ſofern die abſolute und freie des Begriffs iſt, in ſofern ſie die abſolute Negativität und daher dialektiſch iſt. Sie iſt der Verlauf,

daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit iſt, ſich zur Objectivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch immanente Dialektik ſich in die Subjectivität zurückführt.

Das Leben. Die unmittelbare Idee iſt das Leben. Der Begriff iſt als Seele in einem Leibe realiſirt, von deſſen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare ſich auf ſich beziehende Allgemeinheit, eben ſo deſſen Beſonderung, ſo daß der Leib keine anderen Unterſchiede, als die Begriffsbeſtimmungen an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität iſt, — die Dialektik ſeiner auseinanderſeienden Objectivität, welche aus dem Schein des ſelbſtſtändigen Beſtehens in die Subjectivität zurückgeführt wird, ſo daß alle Glieder ſich gegenſeitig momentane Mittel wie momentane Zwecke ſind, und das Leben, ſo wie es die anfängliche Beſonderung iſt, ſich als die negative für ſich ſeiende Einheit reſultirt und ſich in der Leiblichkeit als dialektiſcher nur mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. — So iſt das Leben weſentlich Lebendiges und nach ſeiner Unmittelbarkeit dieſes Einzelne Lebendige Die Endlichkeit hat in dieſer Sphäre die Beſtimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar ſind; dieß macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in ſofern es todt iſt, ſind jene zwei Seiten der Idee verſchiedene Beſtandſtücke.

Das Lebendige iſt der Schluß, deſſen Momente ſelbſt Syſteme und Schlüſſe in ſich ſind, welche aber thätige Schlüſſe, Proceſſe, und in der ſubjectiven Einheit des Lebendigen nur Ein Proceß ſind. Das Lebendige iſt der Proceß ſeines Zuſammenſchließens mit ſich ſelbſt, das ſich durch drei Proceſſe verläuft.

Der erſte iſt der Proceß des Lebendigen innerhalb ſeiner, in welchem es ſich an ihm ſelbſt dirimirt, und ſich ſeine Leiblichkeit zu ſeinem Objecte, ſeiner unorganiſchen Natur, macht. Dieſe als das relativ Aeußerliche tritt an ihr ſelbſt in den Unterſchied und Gegenſatz ihrer Momente, die ſich gegenſeitig preis geben und eins das andre ſich aſſimiliren und ſich ſelbſt producirend erhalten. Dieſe Thätigkeit der Glieder iſt aber nur die Eine des Sub-

jects, in welche ihre Productionen zurückgehen, ſo daß darin nur das Subject produzirt wird, d. i. es ſich nur reproduzirt.

Das Urtheil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objective als eine ſelbſtſtändige Totalität aus ſich zu entlaſſen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf ſich macht als unmittelbare Einzelnheit die Vorausſetzung einer ihm gegenüberſtehenden unorganiſchen Natur. Indem dieß Negative ſeiner eben ſo ſehr Begriffsmoment des Lebendigen ſelbſt iſt, ſo iſt es in dieſem dem zugleich concreten Allgemeinen als ein Mangel. Die Dialektik, wodurch das Object als an ſich Nichtiges ſich aufhebt, iſt die Thätigkeit des ſeiner ſelbſt gewiſſen Lebendigen, welches in dieſem Proceß gegen eine unorganiſche Natur hiemit ſich ſelbſt erhält, ſich entwickelt und objectivirt.

Indem das lebendige Individuum, das in ſeinem erſten Proceß ſich als Subject und Begriff in ſich verhält, durch ſeinen zweiten ſeine äußerliche Objectivität ſich aſſimilirt und ſo die reelle Beſtimmtheit in ſich ſetzt, ſo iſt es nun an ſich Gattung, ſubſtantielle Allgemeinheit. Die Beſonderung derſelben iſt die Beziehung des Subjects auf ein anderes Subject ſeiner Gattung, und das Urtheil iſt das Verhältniß der Gattung zu dieſen ſo gegeneinander beſtimmten Individuen; — die Geſchlechtsdifferenz.

Der Proceß der Gattung bringt dieſe zum Fürſichſein. Das Product deſſelben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee iſt, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerſt als unmittelbar vorausgeſetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht; daß nach der andern aber die lebendige Einzelnheit, die ſich um ihrer erſten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in dieſer als der Macht untergeht.

Die Idee des Lebens aber hat damit ſich nicht nur von irgend einem (beſondern) unmittelbaren Dieſen befreit, ſondern von dieſer erſten Unmittelbarkeit überhaupt; ſie kommt damit zu ſich, zu ihrer Wahrheit; ſie tritt hiemit als freie Gattung für ſich ſelbſt in die Exiſtenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit iſt das Hervorgehen des Geiſtes.

Das Erkennen. Die Idee exiſtirt frei für ſich in ſofern ſie die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Exiſtenz hat, oder die Objectivität ſelbſt als der Begriff iſt, die Idee ſich zum Gegenſtande hat. Ihre zur Allgemeinheit beſtimmte Subjectivität iſt reines Unterſcheiden innerhalb ihrer, — Anſchauen, das ſich in dieſer identiſchen Allgemeinheit hält. Aber als beſtimmtes Unterſcheiden iſt ſie das fernere Urtheil, ſich als Totalität von ſich abzuſtoßen, und zwar zunächſt ſich als äußerliches Univerſum vorauszuſetzen. Es ſind zwei Urtheile, die an ſich identiſch, aber noch nicht als identiſch geſetzt ſind.

Die Beziehung dieſer beiden Ideen, die an ſich oder als Leben identiſch ſind, iſt ſo die relative, was die Beſtimmung der Endlichkeit in dieſer Sphäre ausmacht. Sie iſt das Reflexionsverhältniß, indem die Unterſcheidung der Idee in ihr ſelbſt nur das erſte Urtheil, das Vorausſetzen noch nicht als ein Setzen, für die ſubjective Idee daher die objective die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erſcheinung der einzelnen Exiſtenz iſt. Zugleich in Einem iſt, inſofern dieß Urtheil reines Unterſcheiden innerhalb ihrer ſelbſt iſt, ſie für ſich ſie ſelbſt und ihre Andere, ſo iſt ſie die Gewißheit der an ſich ſeienden Identität dieſer objectiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem abſoluten Glauben die Identität ſetzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für ſie an ſich nichtigen Gegenſatz auch als nichtig zu ſetzen.

Dieſer Proceß iſt im Allgemeinen das Erkennen. An ſich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegenſatz, die Einſeitigkeit der Subjectivität mit der Einſeitigkeit der Objectivität, aufgehoben. Aber dieß Aufheben geſchieht zunächſt nur an ſich; der Proceß als ſolcher iſt daher unmittelbar ſelbſt mit der Endlichkeit dieſer Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verſchieden geſetzte Bewegung des Triebs, — die Einſeitigkeit der Subjectivität der Idee aufzuheben vermittelſt der Aufnahme der ſeienden Welt, in ſich, in das ſubjective Vorſtellen und Denken, und die abſtracte Gewißheit ſeiner ſelbſt mit dieſer ſo wahrhaft geltenden Objectivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einſeitigkeit der

objectiven Welt, die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an ſich nichtigen Geſtalten, gilt, aufzuheben, ſie durch das Innere des Subjectiven, das hier als das wahrhaft ſeiende Objective gilt, zu beſtimmen und ihr dieſes einzubilden. Jenes iſt der Trieb des Wiſſens nach Wahrheit, Erkennen als ſolches, — die theoretiſche, — dieſes der Trieb des Guten zur Vollbringung deſſelben, das Wollen, die praktiſche Thätigkeit der Idee.

Das Erkennen. Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urtheil, der Vorausſetzung des Gegenſatzes liegt, gegen welche ſein Thun ſelbſt der eingelegte Widerſpruch iſt, beſtimmt ſich näher an ſeiner eignen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verſchiedenheit von einander erhalten, und, indem ſie zwar vollſtändig ſind, in das Verhältniß der Reflexion, nicht des Begriffs zu einander zu ſtehen kommen. Die Aſſimilation des Stoffes als eines Gegebenen erſcheint daher als die Aufnahme deſſelben in die ihm zugleich äußerlich bleibenden Begriffsbeſtimmungen, welche ebenſo in der Verſchiedenheit gegen einander auftreten. Es iſt die als Verſtand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dieß Erkennen kommt, iſt daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs iſt als ein nur an ſich ſeiendes Ziel, im Jenſeits für daſſelbe fixirt. Es ſteht aber in ſeinem äußerlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und deſſen Beſtimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterſchiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberſtehendes Seiendes, — die mannigfaltigen Thatſachen der äußern Natur oder des Bewußtſeins, — vorausſetzt, zunächſt für die Form ſeiner Thätigkeit die formelle Identität oder die Abſtraction der Allgemeinheit. Dieſe Thätigkeit beſteht daher darin, das gegebene Concrete aufzulöſen, deſſen Unterſchiede zu vereinzeln und ihnen die Form abſtracter Allgemeinheit zu geben; oder das Concrete als Grund zu laſſen und durch Abſtraction von den unweſentlich ſcheinenden Beſonderheiten ein concretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Geſetz, herauszuheben; — Analytiſche Methode.

Dieſe Allgemeinheit iſt auch eine beſtimmte; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in ſeiner Unendlichkeit, der verſtändige beſtimmte Begriff iſt. Die Aufnahme des Gegenſtandes in die Formen deſſelben iſt die ſynthetiſche Methode.

Der Gegenſtand von dem Erkennen zunächſt in die Form des beſtimmten Begriffes überhaupt gebracht, ſo daß hiemit deſſen Gattung und deſſen allgemeine Beſtimmtheit geſetzt wird, iſt die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytiſche Methode herbeigeſchafft. Die Beſtimmtheit ſoll jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenſtande äußerlichen, nur ſubjectiven Erkennens ſein.

Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Beſtimmtheit des Allgemeinen als Beſonderung, iſt die Eintheilung, nach irgend einer äußerlichen Rückſicht.

In der concreten Einzelnheit, ſo daß die in der Definition einfache Beſtimmtheit als ein Verhältniß aufgefaßt wird, iſt der Gegenſtand eine ſynthetiſche Beziehung unterſchiedener Beſtimmungen; — ein Theorem. Die Identität derſelben, weil ſie verſchiedene ſind, iſt eine vermittelte. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, iſt die Conſtruction, und die Vermittlung ſelbſt, woraus die Nothwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Die Nothwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweiſe hervorbringt, iſt zunächſt eine äußerliche nur für die ſubjective Einſicht beſtimmte. Aber in der Nothwendigkeit als ſolcher hat es ſelbſt ſeine Vorausſetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebenſein ſeines Inhalts, verlaſſen. Die Nothwendigkeit ſolche iſt an ſich der ſich auf ſich beziehende Begriff. Die ſubjective Idee iſt ſo an ſich zu dem an und für ſich beſtimmten, und daher demſelben als dem Subjecte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Das Wollen. Die ſubjective Idee als das an und für ſich Beſtimmte und ſich ſelbſt gleicher einfacher Inhalt iſt das Gute. Ihr Trieb ſich zu realiſiren, hat das umgekehrte Verhält-

niß gegen die Idee des Wahren, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach ſeinem Zwecke zu beſtimmen. — Dieſes Wollen hat einerſeits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgeſetzten Objects, — andererſeits aber ſetzt es als Endliches, zugleich den Zweck des Guten als nur ſubjective Idee und die Selbſtſtändigkeit des Objects voraus.

Die Endlichkeit dieſer Thätigkeit iſt daher der Widerſpruch daß in den ſelbſt widerſprechenden Beſtimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten eben ſo ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unweſentlicher ſo ſehr als ein weſentlicher als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher geſetzt iſt. Dieſer Widerſpruch ſtellt ſich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt iſt. Formell iſt aber das Verſchwinden dieſes Widerſpruches darin; daß die Thätigkeit die Subjectivität des Zweckes und damit Objectivität, den Gegenſatz, durch den beide endlich ſind, und nicht nur die Einſeitigkeit dieſer Subjectivität, ſondern ſie im Allgemeinen aufhebt; eine andere ſolche Subjectivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegenſatzes, iſt von der, die eine vorige ſein ſollte, nicht unterſchieden. Dieſe Rückkehr in ſich iſt zugleich die Erinnerung des Inhalts in ſich, welcher das Gute und die an ſich ſeiende Identität beider Seiten, iſt, — die Erinnerung an die Vorausſetzung des theoretiſchen Verhaltens, daß das Object das an ihm Subſtantielle und Wahre ſei.

Die Wahrheit des Guten iſt damit geſetzt, als die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee, daß das Gute an und für ſich erreicht, die objective Welt ſo an und für ſich die Idee iſt, wie ſie zugleich ewig als Zweck ſich ſetzt, und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieſes aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu ſich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identiſch gewordene Leben iſt die ſpeculative oder abſolute Idee.

Die abſolute Idee. Die Idee als Einheit der ſubjectiven und der objectiven Idee iſt der Begriff der Idee, dem die Idee als ſolche der Gegenſtand, dem das Object ſie iſt; — ein Object, in welches alle Beſtimmungen zuſammengegangen ſind.

Dieſe Einheit iſt hiemit die abſolute und alle Wahrheit, die ſich ſelbſt denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logiſche Idee.

Für ſich iſt die abſolute Idee, weil kein Uebergehen noch Vorausſetzen und überhaupt keine Beſtimmtheit, welche nicht flüſſig und durchſichtig wäre, in ihr iſt, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als ſich ſelbſt anſchaut. Sie iſt ſich Inhalt, in ſofern ſie das ideele Unterſcheiden ihrer ſelbſt von ſich, und das eine der Unterſchiednen die Identität mit ſich iſt, in der aber die Totalität der Form als das Syſtem der Inhaltsbeſtimmungen enthalten iſt. Dieſer Inhalt iſt das Syſtem des logiſchen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieſes Inhalts, — das beſtimmte Wiſſen von der Währung ihrer Momente.

Die Momente der ſpeculativen Methode ſind der Anfang, der das Sein oder Unmittelbare iſt; für ſich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang iſt. Von der ſpeculativen Idee aus aber iſt es ihr Selbſtbeſtimmen, welches als die abſolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und ſich als das Negative ſeiner ſelbſt ſetzt. Das Sein, das für den Anfang als ſolchen als abſtracte Affirmation erſcheint, iſt ſo vielmehr die Negation, Geſetztſein, Vermitteltſein überhaupt und Vorausgeſetztſein. Aber als die Negation des Begriffs, der in ſeinem Andersſein ſchlechthin identiſch mit ſich und die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, iſt es der noch nicht als Begriff geſetzte Begriff, oder der Begriff an ſich. — Dieß Sein iſt darum als der noch unbeſtimmte, d. i. nur an ſich oder unmittelbar beſtimmte Begriff, eben ſo ſehr das Allgemeine.

Der Fortgang iſt das geſetzte Urtheil der Idee. Das unmittelbare Allgemeine iſt als der Begriff an ſich die Dialektik, an ihm ſelbſt ſeine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzuſetzen. Es iſt damit das Negative des Anfangs oder das Erſte in ſeiner Beſtimmtheit geſetzt; es iſt für eines, die Beziehung Unterſchiedener, — Moment der Reflexion.

Die abſtracte Form des Fortgangs iſt im Sein ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Weſen Scheinen in dem Entgegengeſetzten, im Begriffe die Unterſchiedenheit des Einzelnen

von der Allgemeinheit, welche ſich als ſolche in das von ihr Unterſchiedene continuirt und als Identität mit ihm iſt.

In der zweiten Sphäre iſt der zuerſt an ſich ſeiende Begriff zum Scheinen gekommen, und iſt ſo an ſich ſchon die Idee. — Die Entwicklung dieſer Sphäre wird Rückgang in die erſte, wie die der erſten ein Uebergang in die zweite iſt; nur durch dieſe gedoppelte Bewegung erhält der Unterſchied ſein Recht, indem jedes der beiden Unterſchiednen ſich an ihm ſelbſt betrachtet zur Totalität vollendet, und darin ſich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einſeitigkeit beider an ihnen ſelbſt läßt die Einheit nicht einſeitig werden.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterſchiednen zu dem, was ſie zunächſt iſt, zum Widerſpruche an ihr ſelbſt, — im unendlichen Progreß, — der ſich in das Ende auflöſt, daß das Differente als das geſetzt wird, was es im Begriffe iſt. Es iſt das Negative des Erſten, und als die Identität mit demſelben die Negativität ſeiner ſelbſt, hiemit die Einheit, in welcher dieſe beiden Erſten als ideelle und Momente, als aufgehobene, d. i. zugleich als aufbewahrte ſind. Der Begriff ſo von ſeinem Anſichſein vermittelſt ſeiner Differenz und deren Aufheben ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließend, iſt der realiſirte Begriff, d. i. der Begriff das Geſetztſein ſeiner Beſtimmungen in ſeinem Fürſichſein enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als abſolut Erſtes (in der Methode) dieß Ende nur das Verſchwinden des Scheins iſt, als ob der Anfang ein unmittelbares und ſie ein Reſultat wäre; das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität iſt.

Die Methode iſt auf dieſe Weiſe nicht äußerliche Form, ſondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem ſie nur unterſchieden iſt, in ſofern die Momente des Begriffs auch an ihnen ſelbſt in ihrer Beſtimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erſcheinen. Indem dieſe Beſtimmtheit oder der Inhalt ſich mit der Form zur Idee zurückführt, ſo ſtellt ſich dieſe als ſyſtematiſche Totalität dar, welche nur Eine Idee iſt, deren beſondere Momente ebenſowohl an ſich dieſelben ſind, als durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürſichſein der

Idee hervorbringen. — Die Wiſſenſchaft ſchließt auf dieſe Weiſe damit, den Begriff ihrer ſelbſt zu faſſen, als der reinen Idee, für welche die Idee iſt.

Die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer ihrer Einheit mit ſich ſelbſt betrachtet iſt ſie Anſchauen; und die anſchauende Idee Natur. Als Anſchauen aber iſt die Idee in einſeitiger Beſtimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion geſetzt. Die abſolute Freiheit der Idee aber iſt, daß ſie nicht blos ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen daſſelbe in ſich ſcheinen läßt, ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeins, die unmittelbare Idee als ihren Wiederſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen.

Indem wir von der Darſtellung der Hegelſchen Logik zur Kritik derſelben übergehen, ſtellen ſich für den Ausgang der letztern verſchiedene Standpunkte dar, von welchen wir aber jenem den Vorzug geben, welcher zugleich geeignet iſt, am eheſten und leichteſten zur Erklärung deſſen ſelbſt hinzuführen, was wir als das Charakteriſtiſche, dieſes in ſeinem Grundgedanken eben ſo großartigen als in That und Wahrheit verfehlten Werkes anzuſehen haben. Wir vermeiden ſomit in unſerer Beurtheilung einen Weg einzuſchlagen, auf welchem wir etwa zuerſt darzuthun uns anſchicken, wie unthunlich es z. B. ſei, aus dem reinen beſtimmungsloſen Sein Beſtimmtheiten abzuleiten, oder wie wenig es angehe, Unterſchiede, die mit Recht und ſogar nothwendig beſtehen, aufzuheben u. ſ. w. So richtig an ſich dieſer Einwurf mit vielen andern auch iſt; ſo glauben wir doch, ohne dadurch Nichtzurechtfertigendes zu rechtfertigen, der Sache und ihrem Verſtändniß mehr zu dienen, wenn wir dasjenige ſogleich an die Spitze ſtellen, was in der Anſchauung Hegels das Principielle, allenthalben Maaß gebende iſt, und worin er ſofort wenigſtens meint, eine Berechtigung zu ſeinem ganzen Verfahren zu haben. Dieß aber iſt ſeine Vorſtellung vom Logiſch-Abſoluten. Mit Rückſicht auf dieſe aber ſagen wir:

Nicht nur die Grundlage und der Mittelpunkt, ſondern ſelbſt der eigentliche Inhalt und darum das

Geheimniß des Hegelſchen Syſtems iſt die logiſche Idee als das Abſolute, oder das Abſolute als logiſche Idee; aber eben deßwegen geräth auch dieſes Syſtem ſowohl in Widerſpruch mit der wahren Logik als mit der concreten Wirklichkeit: ſehr oft aber auch mit ſich ſelber.

1) Kommt es nur darauf an, die Grundanſchauung einfach auszuſprechen; ſo haben wir ſchon an verſchiedenen Orten die Vorſtellung Hegels mitgetheilt, die in verſchiedenen Wendungen über Eines und Daſſelbe ſo ſich ausſpricht: Die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt[1]; die Logik iſt die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen, vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt[2]; die logiſchen Beſtimmungen können als Definitionen des Abſoluten, als metaphyſiſche Definitionen Gottes angeſehen werden[3], der tiefere und eigentliche Inhalt der Logik iſt daher das Abſolute, Gott. Und zwar iſt das Abſolute ſowohl das reine Sein, aus dem ſich alle Beſtimmungen entfalten, als es in jeder beſondern Sphäre der Logik iſt: „die erſte Definition des Abſoluten iſt: das Abſolute iſt das (reine) Sein[4].“ „Es müßte ſonderbar zugehen, wenn dieß Innerſte des Geiſtes, der Begriff, oder auch wenn Ich, oder vollends die concrete Totalität, welche Gott iſt, nicht einmal ſo reich wäre, um eine ſo arme Beſtimmung wie Sein iſt, ja welche die allerärmſte, die abſtracteſte iſt, in ſich zu enthalten[5].“ „Eine jede Sphär eder logiſchen Idee erweist ſich als eine Totalität von Beſtimmungen, und als eine Darſtellung des Abſoluten[6].“ „Der reine Begriff iſt der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt, und der logiſche

---

1) Religionsphil. I. 27. 2. Aufl. vgl. oben S. 25—33.
2) Logik I. S. 36.
3) Encyklopädie §. 85. Siehe oben S. 208—212.
4) Encyklopädie §. 86.
5) Encyklopädie §. 51.
6) Sämmt. Werke. VI. Bd. S. 164.

Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſt-beſtimmung Gottes zum Sein[1]).“

2) Was die Grundanſchauung enthält, das zeigt ſich nicht nur durch das ganze Syſtem der Logik hindurch, ſondern das macht überall im Einzelnen allein auch eine Erklärung von demjenigen möglich, was ſonſt unerklärlich wäre, oder mit andern Worten: Das pantheiſtiſche Moment iſt als das überall Maaßgebende der Schlüſſel zur Erklärung des Geheimniſſes der Hegelſchen Logik. Aber ſchon oben haben wir die Bemerkung gemacht, daß das, was einerſeits die Logik Hegels in ihrer Einzigkeit hinſtellt, andrerſeits ihr wiederum den wahrhaft logiſchen Charakter entziehe, und daß ſie eben ſo zu der concreten Wirklichkeit, deren Beſtimmungen in Gedanken ſie enthalten will, einen abſoluten Widerſpruch bilde. — Um das Eine wie das Andere zu erweiſen, gehen wir vorläufig die Logik von Anfang bis zu Ende in ihren Hauptbeſtimmungen prüfend durch.

Indem wir bei Sein, Nichts und Werden beginnen, ſo iſt Sein nur dann=Nichts, und aus Sein und Nichts nur dann ein Werden möglich, wenn hinter dem Sein und Nichts das Abſolute als die unendliche Macht alles Seins verborgen iſt, welche ſich ſofort im Werden nur entfaltet, nur entwickelt. Machen wir daher Ernſt aus der Hegelſchen Beſtimmung, das reine Sein ſei das Inhalts-, Beſtimmungs-, Unterſchieds- und Beziehungsloſe, das, in welchem ſchlechthin nichts anzuſchauen und zu denken iſt; ſo haben wir ſchon oben geſehen, daß aus einem ſolchen reinen, dem Nichts gleichen Sein auch ewig nichts herauszudenken iſt, folglich auch an ein Werden, an eine Entfaltung und Entwicklung nimmermehr gedacht werden kann[2]). Daher hebt Hegel die Beſtimmungen, die er kaum gegeben hat, alsbald ſelber wieder auf[3]). Das reine Sein iſt nicht in Wirklichkeit Nichts, es iſt nur ein Noch-Nichts, d. h. es hat ſich zu einem beſtimm-

---

1) Logik III. S. 175.
2) Siehe oben S. 230—235.
3) S. oben S. 232 ff.

ten Sein nur noch nicht entfaltet. Es iſt alſo an ſich weit davon entfernt, Nichts zu ſein, vielmehr iſt es in der reinen Potenz Alles, alles Sein, alle Realität. Iſt aber das reine Sein als Nichts im erſten Sinne ein Ungedanke, eine Abſurdität; ſo iſt die zweite Beſtimmung ein Widerſpruch mit der erſten, und zu dieſem Widerſpruche verſteht ſich Hegel, weil es ſonſt zu keinem Werden käme: das reine Sein iſt nicht Nichts, ſondern es iſt der Potenz nach Alles, denn das reine Sein iſt das Abſolute, aus dem ſich durch das Werden Alles entfaltet; indem aber das Abſolute Alles iſt, iſt es nicht dieſe oder jene Beſtimmtheit im Beſondern, nicht dieſes oder jenes Etwas allein, ſondern das Nichts des Beſondern, und zwar alles Beſondern, ſo daß Nichts iſt, was es nicht ſelber wäre. In etwas dichteriſcher Weiſe hat ein Anhänger der Schule den obſchwebenden Gedanken von Sein und Nichts alſo vorſtellig zu machen geſucht: „Im Nichts enthüllt ſich der heilige Doppelſinn der Leerheit des Seins. Daß es nicht Anders iſt als Selbſt-Sein, als durch-ſich-ſelber-Sein, daß es einzig und allein voll iſt von ſich ſelber, das heißt ſeine Leerheit, das heißt Nichts. So iſt das Nichts das Wiſſen des Seins um ſeine Fülle, um ſeine Erfüllung aus ſich, um ſein freies Thun, um ſein Sich-ſelber-Schaffen; — und in der Energie dieſes Wiſſens ſich regend in ſich heißt Sein, nicht mehr Sein, ſondern Werden. Wenn ich ſage Nichts, ſo weiß ich mehr, als wenn ich ſage Sein, — weil es mehr iſt; weil es das ſich offenbarende, die eigene Hülle ſprengend, weil es das nackte Sein iſt, der Geiſt des Seins, das Sein im Sein [1].“ Wenn aber das Nichts nicht Nichts, ſondern alles Sein, alle Realität iſt, wie ſteht zu dieſer Ausdeutung des Nichts folgende Beſtimmung bei Hegel: „Nichts, das reine Nichts; es iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt, vollkommene Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit; Ununterſchiedenheit in ihm ſelbſt.— Inſofern Anſchauen oder Denken hier erwähnt werden kann, ſo gilt es als ein Unterſchied, ob Etwas oder Nichts angeſchaut

---

1) K. Werder: Logik, als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiſſenſchaft der Logik I. Abthlg. S. 41.

oder gedacht wird. Nichts Anſchauen oder Denken hat alſo eine Bedeutung; beide werden unterſchieden, ſo iſt (exiſtirt) Nichts in unſerem Anſchauen oder Denken; oder vielmehr iſt es das leere Anſchauen und Denken ſelbſt; und daſſelbe leere Anſchauen oder Denken, als das reine Sein. Nichts iſt ſomit dieſelbe Beſtimmung oder vielmehr Beſtimmungsloſigkeit, und damit überhaupt daſſelbe, was das reine Sein iſt [1])." Iſt dieß nicht ein vollkommener Widerſpruch mit der Beſtimmung, daß das Nichts alles Sein iſt? Jedermann wird es für nichts Anders anſehen und dennoch hält Hegel für ſich eine Hinterthüre dadurch offen, daß ihm hinter dem reinen Sein das Abſolute als die unendliche Macht des Seins iſt, mit welcher der Philoſoph, gleichſam als wäre es ſeine eigene Macht, nach Belieben ſpielt, es als das Eine in allen Beſtimmtheiten ſetzt und dadurch wieder aufhebt, daß er die einzelne Beſtimmtheit als einzelne im Einen Abſoluten immer wieder vernichtet, weil das Abſolute Alles, und darum das über alle Beſonderheiten hinausgreifende Allgemeine iſt. Wenn daher Hegel der Gottheit ein „Spiel des Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt," beilegt [2]), ſo ſpielt er gleichſam im Genuſſe einer ihm ſelbſt einwohnenden göttlichen Macht mit Worten und Begriffen, wie er will, und bei allen Widerſprüchen, in welche er ſich verwickelt, kommt ihm ſtets im Abſoluten ein Deus ex machina zu Hülfe, der ihn allen wiſſenſchaftlichen Verlegenheiten dadurch entreißt, daß er ſich in Allem eben ſo bejahen als verneinen, und eben ſo ſetzen als aufheben kann. — Das Sein iſt das reine Nichts; das Sein iſt nur noch das Nichts (noch nichts Beſtimmtes), das Sein iſt alle Realität: dieß ſind Beſtimmungen, die ſtets mit einander wechſeln, und eben dann, wenn ſie logiſch genau genommen werden ſollen, im eigentlichen Sinne nichts heiſſen, auſſer man nehme ſeine Zuflucht zum Pantheismus, dem man gleichſam zur Aufgabe macht, ſeine eigene innere Unwahrheit in ſo widerſprechenden Sätzen zur Wahrheit zu machen, was nur einen neuen Wider-

1) Hegels Logik I. S. 78.

2) Religionsphiloſophie II. S. 178. 199. 1. Aufl.

ſpruch gibt. Das ſomit, was den untereinander ſelbſt und der Vernunft widerſprechenden Vorſtellungen Wahrheit verleihen ſoll, iſt die Unwahrheit und die Lüge ſelbſt, jener Grundgedanke nämlich, den der Pantheismus als den ſeinigen enthält. — Die Einheit von Sein und Nichts ſoll das Werden ſein. Der Begriff des Werdens überhaupt muß unſere höchſte Erwartung ſchon deßwegen erregen und die geiſtige Spannung auf das Aeußerſte treiben, weil ſich eben hier unendlich Vieles zu entſcheiden hat. Denn darauf eben kommt Alles im Syſteme an, wie aus dem reinen Sein als dem reinen Nichts alle und jede Beſtimmtheit, wenn auch nur im Gedanken, hervorgehe, ſich entwickele und entfalte. Eben dieſer Proceß des Hervorgehens, des Sich-daraus-Entwickelns und Entfaltens wünſchten wir vor Allem anzuſchauen und zu begreifen. Was thut nun Hegel, um uns in dieſen Proceß denkend zu verſetzen? — Die Antwort iſt kurz: Er läßt den Proceß gar nicht vorgehen. Er zeigt nicht, wie aus dem reinen Sein, das dem Nichts gleich iſt, das beſtimmte Sein wird, das Werden überhaupt als ſolches bleibt ganz aus dem Spiel, denn Hegel verkündet: „daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — ſondern übergegangen iſt [1])." Statt alſo den wirklichen Uebergang zu zeigen oder wenigſtens für die geiſtige Betrachtung dialektiſch begreiflich zu machen, wird die Dialektik gerade in der Form der übergehenden Bewegung verhüllt gehalten; der ganze dialektiſche Vorgang wird zugedeckt, im Verſtecke gehalten und ſodann einfach behauptet, jener Uebergang ſei an ſich ſchon geſchehen, und das Werden ein ſchon Gewordenſein. Wir haben daher in der That das gerade am allerwenigſten, was Hegel am häufigſten verſpricht, das Zuſehen; wir müſſen der Verſicherung glauben, daß jener Uebergang ſchon bewerkſtelligt ſei und auf unſer Zuſehen nun einmal nicht mehr warte. — Dieſe Löſung hat den Charakter der Erſchleichung an ſich und hört darum auf, Löſung eines Problems zu ſein. Was iſt es aber, was dieſe Erſchleichung möglich und ſelbſt in einem gewiſſen Sinne entſchuld-

1) Logik I. S. 79.

bar macht? — Es iſt dasjenige, was bei Hegel auch alles ſonſt für Unmöglichgehaltene möglich macht, der pantheiſtiſche Grundgedanke, daß Gott Alles iſt. Was aber Alles ſchon iſt, hat nicht nothwendig, Alles erſt zu werden; an die Stelle des Werdens tritt daher das Gewordenſein. In dieſem Sinne kann auch Hegel ſagen, das, was anfange, ſei ſchon[1]). Wenn aber zu dieſem Ausſpruche der andere tritt, das Anfangende ſei noch nicht, es gehe dem Sein erſt zu[2]); ſo enthalten die beiden Ausſprüche nach der Anſchauung Hegels keinen Widerſpruch, denn das Anfangende iſt als das Nochnichtſeiende nur das Nochnichtentwickelte; es iſt ſchon, es iſt Alles, aber es iſt noch nicht entfaltet. Ganz in dieſem Sinne ſpricht ſich ein erklärender Zuſatz zu der Hegelſchen Logik dahin aus: Das Werden iſt nur das Geſetztſein deſſen, was das Sein ſeiner Wahrheit nach iſt[3]). Die Art und Weiſe nun aber, wie Hegel das Sein, Nichts und Werden behandelt, iſt für alles Fernere maaßgebend, ſo daß ſich im Grunde ſtets nur das Alte wiederholt. So ſetzt ſich das Abſolute als ein Etwas, als eine Beſtimmtheit, als ein ſo oder ſo beſchaffenes Andere, aber es hebt ſich als dieſes Etwas, als dieſe beſondere Beſtimmtheit und als dieſes Andere ſtets wieder auf. Eben ſo erweist es ſeine Unendlichkeit und Unbegrenztheit darin, daß es, als Negation der Negation, jede Schranke aufhebt, und in allem Endlichen als das allein Seiende ſich ſetzt. Als das aus der Vernichtung des Endlichen ſiegreich hervorgehende Unendliche iſt es das Affirmative. Als das in allem Endlichen, in allem Daſein ſeiende und ſich erhaltende Sein iſt aber das Unendliche das Fürſichſein, welches, indem alle Mannigfaltigkeit in ihm aufgehoben iſt, das Eins iſt. Die Beziehung zum Andern iſt nicht Beziehung zu einem wirklich Andern, ſondern zu einem Andern, welches das ſich Beziehende ſelbſt iſt; ſomit geht es mit dem Andern als mit ſich ſelbſt zuſammen, die Beziehung zu Anderm

1) Logik I. 68.
2) A. a. O.
3) Sämmtl. Werke Bd. VI. S. 176.

iſt ſomit nur Beziehung zu ſich ſelbſt, die Repulſion daher auch Attraction. Alle Mannigfaltigkeit des Seins geht zuſammen in die abſolute Indifferenz; das indifferente, bei aller Aeußerlichkeit des Daſeins in der Einheit ſich haltende Sein iſt das Weſen, welches, indem es in ſich ſelbſt ſcheint, ſich als die unendliche Fülle des Seins offenbart. Das ſich in der Mannigfaltigkeit des Scheins nicht verlierende, ſondern erhaltende und bei ſich ſelber bleibende Weſen iſt die Identität der Dinge. Da aber die Identität des Weſens dennoch die im Daſein hervortretenden Unterſchiede in ſich trägt, daher die nichtidentiſche Mannigfaltigkeit des Scheins in ſich verſchloſſen hält; ſo kommt es zum Widerſpruch, der dadurch entſteht, daß das Identiſche und ſchlechthin Einfache zugleich das Unterſchiedene ſein ſoll. Aber dieſer Widerſpruch löst ſich dadurch, daß das Weſen die Unterſchiede nicht als fremde, von Auſſen gekommene, ſondern als die eigenen in ſich trägt, weil die Unterſcheidung nur Selbſtunterſcheidung des Weſens iſt. Die Unterſcheidungen des Abſoluten ſind die Anderswerdungen deſſelben; während aber das Abſolute als das Unendliche in den Anderswerdungen ſich nicht verliert, hebt ſich das Endliche als der beſtimmte Unterſchied, oder der Unterſchied als dieſe oder jene Beſtimmtheit, am Abſoluten ewig auf. „Es gibt nichts, in dem nicht ein Widerſpruch exiſtirt, der ſich aber freilich eben ſo ſehr aufhebt[1]). Das Weſen, in der Thätigkeit betrachtet, die Unterſchiede aus ſich herauszutreiben, und in ſich zurückzunehmen, iſt der Grund.“

„Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit ſind überhaupt dieſe, widerſprechend an ſich ſelbſt, in ſich gebrochen zu ſein und in ihren Grund zurückzugehen. Das zufällige Sein geht an ſich ſelbſt in ſeinen Grund zurück, worin es ſich aufhebt. Weil das Endliche der an ſich ſelbſt widerſprechende Gegenſatz, weil es nicht iſt, iſt das Abſolute. Das Nichtſein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten[2]).“ Das Abſolute ſelbſt iſt nichts Anderes als die

1) Sämmtl. Werke XVII. Bd. S. 235.

2) Logik II. S. 72. 73.

immer aufs Neue ſich darthuende Einheit der Gegenſätze; darum hat es ſein Leben in dem ſteten Hervortreiben und in dem eben ſo ſteten Zurücknehmen der Gegenſätze, oder in der Negation ſeiner ſelbſt und in der Negation dieſer Negation. Einen eigentlichen Widerſpruch kann es daher ſchon aus dem einfachen Grunde nicht geben, weil das Abſolute das alle Gegenſätze in ſich Befaſſende, auſſer dem Abſoluten ſelbſt aber nichts iſt, was einen Gegenſatz zu bilden vermöchte. Wird der Grund in der reinen Identität mit ſich aufgefaßt, ſo iſt er Grundlage oder Materie; tritt er aber nach der Seite des Unterſchieds auf, ſo erſcheint er als Form. Die Einheit beider iſt der Inhalt. Dieſelbe Bewandtniß hat es, wenn es ſich handelt um das Verhältniß des Weſens zur Erſcheinung, des Ganzen zu ſeinen Theilen, der Kraft zu ihrer Aeußerung, des Innern zum Aeußern. Alles geht zuletzt in das Abſolute als in das Eine, Wahre, Identiſche zuſammen, tritt in es eben ſo zurück, wie es aus ihm als dem allgemeinen Grunde hervorgetreten iſt. Das iſt nicht etwa nur eine Anſicht von uns, ſondern Hegel ſelbſt hat ſich hierüber ſo deutlich wie möglich in der Lehre über die Wirklichkeit ausgeſprochen, indem er an dieſem Orte ausführlich über das Abſolute handelt[1]). Hier nun kommt es zu folgenden Beſtimmungen: „Weſen, Exiſtenz, an ſich ſeiende Welt, Ganzes, Theile, Kraft, — dieſe reflectirten Beſtimmungen erſcheinen dem Vorſtellen als an und für ſich geltendes, wahres Sein; das Abſolute aber iſt gegen ſie der Grund, in dem ſie untergegangen ſind. Weil nun im Abſoluten die Form nur die einfache Identität mit ſich iſt, ſo beſtimmt ſich das Abſolute nicht; denn die Beſtimmung iſt ein Formunterſchied, der zunächſt als ſolcher gilt. Weil es aber zugleich allen Unterſchied und Formbeſtimmung überhaupt enthält, oder weil es ſelbſt die abſolute Form und Reflexion iſt, ſo muß auch die Verſchiedenheit des Inhalts an ihm hervortreten. Aber das Abſolute ſelbſt iſt die abſolute Identität; dieß iſt ſeine Beſtimmung, indem alle Mannigfaltigkeit der an ſich ſeienden und

1) Logik II. S. 185—202.

der erſcheinenden Welt, oder der innerlichen und äuſſerlichen Totalität in ihm aufgehoben iſt[1])." „In ihrer wahrhaften Darſtellung iſt die Auslegung des Abſoluten das bisherige Ganze der logiſchen Bewegung der Sphäre des Seins und des Weſens, deren Inhalt nicht von Auſſen als ein gegebener und zufälliger aufgerafft, noch durch eine ihm äuſſere Reflexion in den Abgrund des Abſoluten verſenkt worden, ſondern ſich an ihm durch ſeine innere Nothwendigkeit beſtimmt und als eigenes Werden des Seins, und als Reflexion des Weſens in das Abſolute als in ſeinen Grund zurückgegangen iſt. Dieſe Auslegung hat aber ſelbſt zugleich eine poſitive Seite; inſofern nämlich das Endliche darin, daß es zu Grunde geht, dieſe Natur beweist, auf das Abſolute bezogen zu ſein, oder das Abſolute an ihm ſelbſt zu entfalten. Aber dieſe Seite iſt nicht ſo ſehr die poſitive Auslegung des Abſoluten ſelbſt, als vielmehr die Auslegung der Beſtimmungen, daß ſie nämlich das Abſolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem Grunde haben, oder daß das, was ihnen, dem Schein, ein Beſtehen gibt, das Abſolute ſelbſt iſt. Der Schein iſt nicht das Nichts, ſondern er iſt die Reflexion, Beziehung auf das Abſolute; oder er iſt Schein, inſofern das Abſolute in ihm ſcheint. Dieſe poſitive Auslegung hält ſo noch das Endliche vor ſeinem Verſchwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Abſoluten. Aber die Durchſichtigkeit des Endlichen, das nur das Abſolute durch ſich hindurchblicken läßt, endigt in gänzliches Verſchwinden; denn es iſt nichts am Endlichen, was ihm einen Unterſchied gegen das Abſolute erhalten könnte[2])." Das wahrhaft Wirkliche iſt ſomit allein das Abſolute. — Das Verhältniß ſetzt ſich in dem, was weiter folgt, nur fort. Das Zufällige hat ſeinen Grund im Nothwendigen, denn die Nothwendigkeit iſt das Eine, identiſche, inhaltsvolle Weſen, welches alles Accidentelle, das in ihm wurzelt, beherrſcht. Sofern aber das Nothwendige dasjenige iſt, aus dem alle Accidenzen hervor-

1) Logik II. S. 187.
2) Logik II. S. 188.

gehen, und in welches ſie wiederum zurücktreten, iſt es die Subſtanz, die Totalität der Accidenzen. Das Subſtantialitätsverhältniß iſt als Cauſalitätsverhältniß zu ſetzen. Die Subſtanz verhält ſich zur Accidenz wie ſchöpferiſche Thätigkeit zum Leiden. Die Subſtanz als ſchöpferiſche Thätigkeit iſt die Urſache, als leidende Subſtanz iſt ſie die Wirkung. Urſache und Wirkung ſind aber wiederum ſchlechthin Eins, die Subſtanz, welche die Urſache iſt, ſetzt ihre eigenen Accidenzen aus ſich als ihre Wirkung heraus, hat ſich ſomit in dieſer nur ſelbſt. „Die Urſache iſt erſt in ihrer Wirkung das wahrhaft Wirkliche und mit ſich Identiſche. Die Wirkung enthält nichts, was nicht die Urſache enthält. Umgekehrt enthält die Urſache nichts, was nicht in ihrer Wirkung iſt. In der Urſache als ſolcher ſelbſt liegt ihre Wirkung, und in der Wirkung die Urſache. Durch die Identität des Inhalts iſt die Cauſalität ein analytiſcher Satz [1].“ Dabei verſteht es ſich von ſelber, daß Gott, welcher als „die abſolute Actuoſität Urſache [2]“ iſt, in keiner Weiſe als freie Urſache begriffen werden kann. Die Freiheit iſt in der abſoluten Nothwendigkeit untergegangen. Die Wirkung muß ſein, weil ſie mit ihrem Inhalte ſchon in der Urſache liegt, und die Wirkung nur die entwickelte Urſache ſelbſt iſt. Die Welt iſt Gott, wie dieſer in ſeiner Wirkung iſt: er iſt Urſache ſeiner ſelbſt, indem er Urſache der Welt iſt. Daher ſagt Hegel: „die Wirkung iſt nothwendig, weil ſie eben Manifeſtation der Urſache, oder dieſe Nothwendigkeit iſt, welche die Urſache iſt [3].“ Was Hegel als das Verhältniß von Urſache und Wirkung anſieht, iſt in der That dieſes Verhältniß nicht, ſondern vielmehr das Verhältniß von Grund und Folge. In dieſem letztern Verhältniß herrſcht allerdings Nothwendigkeit, denn iſt im Grunde die Folge ſchon geſetzt, ſo braucht die letztere nur hervorzutreten; tritt ſie aber hervor, ſo muß ſie ſo hervortreten, wie ſie im Grunde ſchon ge-

1) Logik II. S. 225—227.
2) Logik II. S. 224.
3) Logik II. S. 225.

ſetzt iſt. Die Urſache hingegen ſetzt ihre Wirkung frei; der Inhalt der Wirkung iſt nicht der Inhalt der Urſache, dieſe letztere geht in die erſtere nicht ein; eben darum iſt aber in der Urſache die Wirkung nicht ſchon geſetzt, und am wenigſten nothwendig. So iſt Gott freie Urſache der Welt nur deßwegen, weil er erſtens die Welt nicht hervorbringen muß, und zweitens, weil er in die Welt ſelbſt nicht eingeht, den Inhalt ſeines eigenen Lebens zum Inhalte der Welt nicht macht [1]). Wie aber Hegel Freies und Unfreies neben einander ſtelle und ſelbſt untereinander werfe, geht ſchon aus folgender Aeußerung hervor: „Die Urſache einer That iſt die innere Geſinnung in einem thätigen Subject, die als äuſſeres Daſein, das ſie durch die Handlung erhält, derſelbe Inhalt und Werth iſt. Wenn die Bewegung eines Körpers als Wirkung betrachtet wird, ſo iſt die Urſache derſelben eine ſtoßende Kraft; aber es iſt daſſelbe Quantum der Bewegung, das vor und nach dem Stoß vorhanden iſt, dieſelbe Exiſtenz, welche der ſtoßende Körper enthielt, und dem geſtoßenen mittheilte; und ſo viel er mittheilt, ſo viel verliert er ſelbſt [2]).“ Alſo reines Naturverhältniß.

Hat ſich das Abſolute in der objectiven Logik als die unendliche Macht bewieſen, nicht nur Alles zu ſetzen, ſondern ſich ſelbſt in Allem und als Alles zu haben; ſo tritt es in dieſer Kraft und Eigenſchaft in der ſubjectiven Logik nicht zurück, vielmehr tritt jene unendliche Macht nur um ſo ſtärker hervor, je mehr die Lehre von ihr ihrer Vollendung ſich neigt, und zwar in der Lehre vom Begriff, vom Urtheil und vom Schluß.

Der Begriff iſt die Wahrheit der Subſtanz, die Wahrheit des Seins und Weſens, das ſchlechthin Allgemeine, als dieſes aber das Abſolute, das in Alles übergeht, und aus Allem ſich wieder in ſeine eigene Einheit zurücknimmt. Der Begriff erſcheint ſonach auf dreifache Weiſe: als Begriff, als Urtheil und als Schluß.

---

1) Vgl. hierüber unſere Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 876. 877.

2) Logik II. S. 228.

Der Begriff an ſich oder als ſolcher, oder der Begriff auf ſeinem erſten Stadium (der Begriff als Anfang) iſt der Begriff in der Beſtimmtheit des Unmittelbaren, ſchlechthin Einfachen, Ununterſchiedenen, Ungetrennten, Unentfalteten; er enthält jenes Sein in ſich, von dem man noch nicht ſagen kann, was es iſt; es iſt daher als das Unbeſtimmte gleich dem Nichtſein. „Es iſt aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein ſolches Einfaches zu ſein, welches durch die abſolute Negativität den höchſten Unterſchied und Beſtimmtheit in ſich enthält. Das Allgemeine iſt das Einfache, welches eben ſo ſehr das Reichſte in ſich ſelbſt iſt; weil es der Begriff iſt [1]." Wir werden daher den Begriff dem gleichſetzen müſſen, was wir oben als reines Sein erkannt und beſchrieben haben [2]), aber ſo, wie dieſes reine Sein in eben jenem Reichthum von Beſtimmungen ſich ſchon gezeigt hat, und wie nunmehr erwieſen iſt, daß die unendliche Macht, welche im reinen Sein lag, in Wahrheit nur die Macht des Begriffs iſt, der jetzt zugleich als das Unendliche, Unbedingte und Freie ſich zeigt. Sehen wir aber von dem ab und auf dasjenige hin, was der Begriff als Anfang iſt; ſo iſt er die einfache Allgemeinheit, in der das Concrete zwar ſchon eingeſchloſſen ruhet, jedoch ſo, wie es noch unbeſtimmt und unterſchiedslos, deßohngeachtet aber eine Totalität iſt. So gefaßt iſt aber der Begriff die Gottheit, wie ſie mit Freiheit ſich „zur Geſtalt eines unmittelbaren Seins entlaſſen hat [3])," er iſt Gott, wie er in der Religionsphiloſophie alſo geſchildert wird: der Anfang des Inhalts iſt ſo aufzufaſſen, daß bei allen weiteren Entwickelungen dieſes Inhalts, indem dieß Allgemeine ſich als ein abſolut Concretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieſer Allgemeinheit nicht heraustreten, ſo, daß dieſe Allgemeinheit, die wir der Form nach einerſeits verlaſſen, indem ſie zu einer beſtimmten Entwicklung fortgeht, ſich doch als abſolute, dauernde Grundlage

1) Logik III. S. 37.
2) Siehe oben S. 216—220.
3) Logik I. S. 65.

erhält, nicht als blos ſubjectiver Anfang zu rechnen iſt. Gott iſt für uns, indem er das Allgemeine iſt, in Beziehung auf die Entwicklung des in ſich Verſchloſſenen, in abſoluter Einheit mit ſich ſelbſt. Wenn wir ſagen: Gott iſt das Verſchloſſene, ſo iſt das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verſchloſſenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, iſt in dieſer Beziehung auf Gott ſelbſt, auf den Inhalt ſelbſt nicht zu faſſen als eine abſtracte Allgemeinheit, auſſerhalb welcher das Beſondere, gegen welche das Beſondere noch ſelbſtſtändig wäre. So iſt nun dieſe Allgemeinheit als die abſolut volle, erfüllte zu faſſen. Gott als dieſes Allgemeine, das in ſich Concrete, Volle iſt dieß, daß Gott nur Einer iſt und nicht im Gegenſatz gegen viele Götter, ſondern es iſt nur das Eine, Gott. Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geiſtigen Welt ſind mannigfache Geſtalten, unendlich vielgeformtes Daſein; ſie haben ein Sein von unterſchiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Sein aller dieſer Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit hat. Wenn wir den beſonderen Dingen ein Sein zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins. Dieß Allgemeine iſt der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber ſchlechthin die bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, auf dem Unterſchiede erwachſen, ſondern alle Unterſchiede bleiben eingeſchloſſen in dieſes Allgemeine. Es iſt aber auch nicht ein träges, abſtract Allgemeines, ſondern der abſolute Sproß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten iſt [1]."

Das Urtheil iſt der Begriff, welcher und ſofern er, als abſolute Negativität, ſich dirimirt, ſich theilt, in das Beſondere ſich erſchließt, als das Andere ſeiner ſelbſt ſich ſetzt, ſich unterſcheidet, in ſeine Unterſchiede als in ſeine Momente ſich auseinanderlegt, oder wie wir dieſes Auseinandergehen des Allgemeinen immer

---

1) Religionsphiloſophie I. Bd. S. 89. 90. 93. 2. Aufl.

nennen mögen. Das Allgemeine als die Urpotenz theilt ſich, iſt Theilung, dieſes urſprüngliche Auseinandergehen in ſeine Gegenſätze daher ein Ur-Theil. Das Urtheil iſt folglich die Urtheilung des Allgemeinen als des noch Einfachen in ſeine weſentlichen Momente, ſomit die abſolute, urſprüngliche Theilung des Begriffs das Hervortretenlaſſen deſſen, was in ihnen verſchloſſen liegt. „Das Urtheil kann die nächſte Realiſirung des Begriffs, genannt werden, inſofern die Realität das Treten ins Daſein als beſtimmtes Sein überhaupt bezeichnet. Näher hat ſich die Natur dieſer Realiſirung ſo ergeben, daß vor's Erſte die Momente des Begriffs durch ſeine Reflexion-in-ſich oder ſeine Einzelheit ſelbſtſtändige Totalitäten ſind; vor's Andere aber die Einheit des Begriffs als deren Beziehung iſt. Die in ſich reflectirten Beſtimmungen ſind beſtimmte Totalitäten, eben ſo weſentlich in gleichgültigem beziehungsloſen Beſtehen, als durch die gegenſeitige Vermittlung mit einander. Das Beſtimmen ſelbſt iſt nur die Totalität, indem es dieſe Totalitäten und deren Beziehung enthält. Dieſe Totalität iſt das Urtheil[1]."

Der Schluß iſt die Wiederherſtellung des Begriffs im Urtheile oder aus dem Urtheile, und ſomit die Einheit und Wahrheit beider. Der Schluß iſt daher der vollſtändig geſetzte Begriff. Wenn es im Urtheile der Verſtand iſt, der trennt und ſondert, die Gegenſätze hervortreibt; ſo iſt es im Schluſſe die Vernunft, welche die beſtimmten Begriffe aus der Sonderung in die Einheit zurücknimmt. Die im Urtheil beſtimmten Begriffe werden daher im Schluſſe durch die Thätigkeit der Vernunft in ihrer Totalität und Einheit geſetzt. Wie es aber an ſich der Begriff ſelbſt iſt, der durch lebendige Thätigkeit ſich ur-theilt, ſondert, in ſeine Momente polariſirend auseinandergeht; ebenſo iſt es der Begriff wiederum, der im Schluſſe in ſich ſelbſt zurückkehrt, ſich in ſich ſelbſt zur Einheit wieder zuſammenſchließt. Allein die durch den Begriff geſetzte und im Urtheil und Schluß ſich vollziehende Bewegung iſt an ſich nur die Bewegung des Abſoluten ſelbſt. Dieß drückt Hegel vollkommen durch den Gedanken aus:

1) Logik III. S. 66.

Der reine Begriff iſt der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt, der logiſche Verlauf aber die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Sein. Indem aber der Begriff als der Begriff Gottes dargeſtellt werden ſoll, iſt er aufzufaſſen, wie er ſchon in die Idee aufgenommen iſt. Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urtheils und des Schluſſes darum, weil er noch nicht als an und für ſich Eins mit der Objectivität geſetzt, ſondern erſt im Werden zu ihr begriffen iſt[1]).“

Zu dieſer Objectivität erhebt ſich der Begriff, wenn er durch ſeine immanente Bewegung zur Idee wird, welche die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität, damit aber das Wahre iſt. Die Idee aber, welche die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität iſt, wird ſelbſt das Abſolute genannt, und hiezu bemerkt, daß die Definition des Abſoluten nun ſelbſt abſolut ſei[2]). Nun aber geht Hegel zu einer Beſtimmung von der Idee als dem Abſoluten über, die jeden Zweifel löſen muß, ſollte je noch einer möglich ſein. Dieſe Beſtimmung iſt die uns nicht mehr unbekannte: „Die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff als beſtimmter Begriff: Das Abſolute iſt die allgemeine Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheile iſt es, daß die Idee zunächſt nur Eine, allgemeine Subſtanz iſt, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt[3]).“

Indem wir uns vorbehalten, über die in der Logik vorgetragene Subjectivität im Beſondern uns zu verbreiten, haben wir an gegenwärtigem Orte nur noch die Bemerkung beizufügen, daß das Geheimniß der Logik dadurch gelöſt iſt, daß die logiſche Idee Gott ſelbſt iſt, die logiſchen Beſtimmungen

1) Logik III. S. 175. 176.

2) Encyklopädie §. 213. S. 202. Anmerkung.

3) Encyklopädie §. 213. S. 204.

daher Beſtimmungen des Abſoluten, Definitionen der Gottheit. Es iſt der abſolute Geiſt ſelbſt, der ſich als jene logiſche Idee offenbart, welche vermöge der in der Negativität ihr gegebenen Dialektik ſich ewig unterſcheidet, und eben ſo aus den aus ihr herausgeſetzten Unterſchieden in ſich wieder zurücknimmt, in ihrer Thätigkeit ein beſtändiges Urtheilen und Schließen vollzieht, im Andern unabläßlich ſich ſelbſt anſchaut, in der Objectivität unaufhörlich ſich ſelbſt ausführt und eben ſo in ſich als die Subjectivität zurückkehrt, um das lebendige Subject-Object, oder Object-Subject zu ſein.

3) Wenn aber einerſeits die Hegelſche Logik in ihrer Eigenthümlichkeit dadurch wohl klar wird, daß der in ihr liegende Gedanke der göttliche Gedanke, und der in ihr vorgehende Proceß der göttliche Proceß iſt; ſo iſt andererſeits eben dieß der Grund, warum das vor uns liegende logiſche Syſtem eben ſo mit der wahren Logik, als mit der Wirklichkeit zerfällt. Oder mit andern Worten: Das ſchlechthin pantheiſtiſche Princip der Hegelſchen Logik ſetzt die letztere in den offenſten Widerſpruch ſowohl mit der wahren Logik als mit der wirklichen Welt. Während wir den zweiten Theil der Behauptung zu erweiſen gedenken, wenn wir mit dem Syſteme ſelbſt aus der Logik hinaus und in die Wirklichkeit hineintreten, bleiben wir für jetzt bei dem erſten ſtehen. Hier nun gilt vor Allem, was ſchon oben umſtändlicher auseinandergeſetzt worden iſt, daß dem reinen Sein als dem abſolut Leeren, Inhalts- und Beſtimmungsloſen gar kein Begriff entſpreche [1]). Das an ſich Begriffsloſe iſt aber von ſelbſt ſchon das Unlogiſche, und ein ſolcher Anfang kann für ein Syſtem der Logik nur höchſt verhängnißvoll ſein. Denn eine Logik, die mit einem wahren Chaos anfängt, wird aus dieſem Chaos auch nie wahrhaft herauszukommen vermögen. Daher kommt es, daß die von Hegel ausgegangenen logiſchen Beſtimmungen, welche Beſtimmungen des wirklichen Seins und Lebens ſein ſollen, an ſich weder Beſtimmungen Gottes, was ſie wollen, noch Beſtimmungen der Welt

1) Siehe oben S. 220—223.

ſind. Sie ſind nicht Beſtimmungen Gottes, denn was ſie inhaltlich füllen ſoll, iſt von der Erde her genommen; ſie ſind nicht Beſtimmungen der Endlichkeit, denn ſie treten mit abſoluten Prädicaten auf. So ſind ſie in Wahrheit das Unbeſtimmte, das Charakterloſe, das zwiſchen Gott und der Welt unſicher Hinundherſchwankende; ſie ſind an ſich zwar wohl das Endliche, aber in das majeſtätiſche Kleid der Gottheit gehüllt. — Je weniger nun aber an ſich aus jenem Chaos wiſſenſchaftlich herauszukommen iſt, deſto mehr ſieht ſich Hegel genöthiget, in Widerſprüche oder Inconſequenzen ſich zu verwickeln, ſobald er den Verſuch zu einem Fortſchritte macht. Auf dieſe Widerſprüche oder Inconſequenzen haben wir ſchon früher hingewieſen, und brauchen ſie ſomit nur ins Gedächtniß zurückzurufen. Wird Anfangs behauptet, das reine Sein ſei das abſolute Leere, Inhalts-, Beſtimmungs- und Beziehungsloſe, und ſoll nun von dem ſo charakteriſirten reinen Sein ein Uebergang zum Concreten gemacht werden, ſo tritt zu der erſten Behauptung die ſie wieder aufhebende andere, das reine Sein ſei die abſolute Fülle des Seins, das Inhalts-, Beſtimmungs- und Beziehungsloſe das Inhalts- und Beziehungsreiche. Wird ferner die Beſtimmung gegeben, das reine Sein ſei dasjenige, in dem weder etwas anzuſchauen noch zu denken iſt, ſodann aber der Verſuch zum Uebergang in die Wirklichkeit gemacht; ſo weicht die erſte Vorſtellung alsbald der andern, das reine Sein ſei nur das noch nicht Entwickelte, das noch nicht Entfaltete. Wird endlich mit großer Verheiſſung auf das Werden hingewieſen, und treten wir, der Verheiſſung mit Begierde nach Löſung gerade des ſchwerſten Problemes folgend, hinzu, um den Proceß des Werdens zu ſchauen; ſo wird plötzlich die Verſicherung gegeben, was wir mit Geiſtesaugen in ſeinem Werden erblicken wollen, ſei ſchon geworden: an die Stelle des Werdens wird das Gewordenſein geſchoben. Was man nun in einem ſolchen Verfahren finden wolle, ob Widerſpruch oder Inconſequenz, das wird wenigſtens für die Sache ſelbſt gleichgültig ſein. Gehen wir auf die oben hingewieſene Unbeſtimmtheit der logiſchen Beſtimmungen zurück, ſo haben wir zwar wohl den Grund derſelben in der überwiegenden Herrſchaft des pan-

theiſtiſchen Princips gefunden; allein die Erklärung iſt noch keine Rechtfertigung. Welches aber iſt die Weiſe, in welcher das pantheiſtiſche Princip ſeine Verwüſtungen in der Wiſſenſchaft der Logik bewerkſtelliget? Wir können hierüber kurz ſein. Wie der logiſche Pantheismus durch unglückliche Speculation im Allgemeinen entſtehe, das haben wir oben ſchon mit Rückſicht auf das Eleatiſche Syſtem umſtändlicher nachgewieſen [1]). Wenn aber der Pantheismus, als der logiſche, dadurch entſteht, daß das Verhältniß, in welchem der Gattungsbegriff zu ſeinen untergeordneten Begriffen, oder auch der Begriff zu ſeinen Merkmalen ſteht, unmittelbar auf die Wirklichkeit angewendet wird, indem man das logiſch Allgemeine an die Stelle der Gottheit ſetzt; ſo wirkt hinwiederum der alſo entſtandene Pantheismus auf die Logik ſelbſt auf das Verderblichſte zurück. Denn der pantheiſtiſche Grundgedanke, daß Alles Eins, und dieſes Gott ſei, hebt, und insbeſondere in einem Syſteme, welches die logiſchen Beſtimmungen zugleich für Beſtimmungen des Seins hält, auch die logiſchen Unterſchiede, damit aber die logiſche Wahrheit ſelbſt auf. Alles an ſich (auch nur logiſch) Beſtimmte, durch Beſtimmtheit aber Unterſchiedene, muß in die Unbeſtimmtheit, Ununterſchiedenheit, in die ſchwarze Nacht des Allgemeinen, in das reine Sein zurück, welches, wie wir geſehen haben, das Abſolute iſt [2]). Die Macht des Allgemeinen duldet als die göttliche Macht kein von ihr Verſchiedenes, ſie hebt daher ihr gegenüber jede Beſtimmtheit auf, oder ſetzt ſie als vorübergehendes Moment ihrer ſelbſt in ihrem dialektiſchen Proceſſe. Die logiſche Idee als die abſolute göttliche Idee vernichtet daher innerhalb ihres Gebietes jede logiſche Beſtimmtheit. Nur im Intereſſe dieſer jede Beſtimmtheit vernichtenden abſoluten Idee konnte Hegel den Verſuch machen, das logiſche Princip des Widerſpruchs zu bekämpfen, wie wir ſchon oben geſehen haben [3]). Die Beſtimmtheit iſt eben jenes

1) Siehe oben S. 41—50.

2) „Gott iſt im Denken, als erſtem Denken, nur das reine Sein, oder auch das Weſen, das abſtracte Abſolute.“ Logik II. 182.

3) Siehe oben S. 224—226.

Endliche, welches, als mit dem Widerſpruche behaftet, aufgehoben werden ſoll, ſie muß zurückgehen in ihren Grund. Denn das Nichtſein des Endlichen iſt das Sein des Abſoluten[1]). Muß aber die Beſtimmtheit, der Unterſchied, die beide als Widerſpruch angeſehen werden, in der abſoluten Idee aufgehoben werden, iſt es ihre Beſtimmung, nur die Geltung des Scheines zu haben; ſo kann allerdings im Syſteme ein Princip nicht geduldet werden, welches den Unterſchied als einen nichtaufzuhebenden ſetzt. Allein wie jedes Vergehen gegen ein logiſches Geſetz nothwendig ſich ſelber am meiſten ſtraft; ſo muß auch Hegel gerade an demſelben Orte, an welchem er den Satz des Widerſpruchs aufhebt, Widerſprechendes behaupten: „Jedes iſt es ſelbſt und ſein Anderes. Jedes bezieht ſich auf ſich ſelbſt, nur als ſich beziehend auf ſein Anderes. Jedes iſt nur, inſofern ſein Nichtſein iſt. Jedes iſt überhaupt, inſofern das Andere iſt; es iſt durch das Andere, durch ſein eigenes Nichtſein das, was es iſt[2])." So ſehr auch der Pantheismus durch ſeine allzeit fertige All-Einheit alle Widerſprüche zu löſen glaubt, logiſch bleiben ſie deßohngeachtet doch immer ſtehen, und was die Wiſſenſchaft im Namen der Wahrheit ſetzt, vermag kein pantheiſtiſcher Machtſpruch aufzuheben. An ſich aber beſteht für Hegel der logiſche Grundirrthum, der bei ihm ſelbſt zum Kanon wird, darin, daß er das, was in Wirklichkeit und Wahrheit entweder Bezugſetzen oder Gegenſetzen iſt, als Bezug- und Gegenſetzen aufhebt, und in ein Identiſchſetzen umwandelt[3]). Dieſe ungeheure Verwechslung der logiſchen Functionen glaubt nun, nachdem ſie einmal ſich feſtgeſetzt hat, mit Feſtigkeit und Sicherheit überall einherſchreiten und ihre Verwüſtungen auf allen Gebieten der Wiſſenſchaft und des Lebens ſelbſt im Namen der Logik anrichten zu dürfen. Und worauf fußt eine ſolche Logik? Auf der durch

---

1) Siehe oben S. 225. 226.

2) Logik II. 49.

3) Ueber die Verwechslung des Bezug- und Gegenſetzens mit Identiſchſetzen vgl. unſere frühere umſtändlichere Auseinanderſetzung in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie VIII. Bd. S. 162. ff. 214. ff. V. Bd. S. 105. ff.

gar nichts berechtigten Vorausſetzung, das pantheiſtiſche Princip ſei ein an ſich richtiges, und müſſe als dieſes auch in der Logik zu ſeiner Geltung kommen. Dieſem Zuge folgend beginnt die Logik mit dem reinen Sein. Die übrigen, vom Pantheismus durchzogenen Wiſſenſchaften aber, worauf ſtützen ſie ſich bei Hegel? Auf die Logik. Das iſt die große petitio principii, das der unermeßliche circulus vitiosus, worein ſich Hegel verwickelt hat und aus dem er nie wieder herausgekommen iſt. Die Logik iſt um ihre Wahrheit gekommen durch die Vorausſetzung, der Pantheismus habe Wahrheit und ſei die abſolute Wahrheit ſelbſt; die auf einem ſolchen Vorurtheile oder einer ſolchen Vorausſetzung ruhende Logik aber iſt zur Vorausſetzung und zum Vorurtheil für alle übrigen von Hegel behandelten Wiſſenſchaften geworden. Wenn Hegel als das Vermögen, Unterſchiede zu ſetzen, den Verſtand erkennt; ſo müſſen wir geſtehen, daß der Verſtand bei ihm zu ſeinem Recht nicht gekommen iſt. Daher die haltungsloſe und rein precäre Stellung, welche der Verſtand da einnimmt, wo er ſeinen eigentlichen Platz hat, im Urtheile. Zwiſchen den Begriff als ſolchen und den Schluß in die Mitte geſtellt, hat er die Aufgabe, Unterſchiede und Gegenſätze aus demjenigen zu entwickeln, was ſeiner Natur nach unterſchieds- und gegenſatzlos iſt, aus dem reinen Sein nämlich. Darum ſind auch die ſo gewonnenen Unterſchiede und Gegenſätze nur ſcheinbar, und kaum glaubt man an dieſen, durch die Thätigkeit des Verſtandes bewirkten Schein, ſo kommt ſchon die Vernunft, um ihn im Schluſſe wieder zu zerſtören, welcher letztere die Unterſchiede zur abſoluten Identität aufhebt. Aber auch noch in einem andern Sinne hat die Hegelſche Logik Unrecht. Selbſt der Gattungsbegriff hebt die Begriffe, die ihm untergeordnet ſind, nicht zur Unterſchiedsloſigkeit auf, ſondern erkennt in jedem untergeordneten Begriffe nur dasjenige als das Seinige an, was in ihm, dem untergeordneten Begriffe, das zur Gattung Gehörige (das Genericum) iſt. Neben dieſem Gattungsmäßigen hat aber der untergeordnete Begriff noch ein ſelbſtſtändiges Fürſichſein, ein individuelles Sein und Leben, und dieß iſt ſein durch die Gattung unzerſtörbares

Eigenthum[1]). Ja die Sache geht noch weiter: Der Gattungsbegriff hat ſeine Wirklichkeit nicht in ſich ſelber, ſondern iſt nur, was er iſt, in dem Beſondern als einem Vielen. Wer daher den Gattungsbegriff ſo auffaßt, als ob in ihm die ihm untergeordneten, beſtimmten Begriffe ſchlechthin aufgehoben ſeien, der zerſtört offenbar die Logik ſelbſt, ſo wie er das concrete Leben zerſtört, ſobald er die Anſchauung vom Gattungsbegriffe auf die Wirklichkeit im pantheiſtiſchen Sinne maaßgebend überträgt. Das ſchöne, friſche, reiche und freundliche Leben des Individuellen wird verwüſtet, und an ſeine Stelle tritt die traurige, dürre Oede des allgemeinen Begriffs, ganz wie Mephiſtopheles den an der reinen Allgemeinheit ſich erfreuenden Speculanten ſchildert:

Ich ſag' es dir: ein Kerl, der ſpeculirt,
Iſt wie ein Thier auf dürrer Haide
Von einem böſen Geiſt im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt ſchöne grüne Weide!

An dieſem Orte erhalten wir aber zugleich eine Einſicht in das ganze Syſtem der Hegelſchen Philoſophie, ſo wie in die Art und Weiſe, wie es wird. Denn gleichwie im Begriff als ſolchem der Potenz nach Alles geſetzt iſt, im Urtheile ſofort das Geſetzte in ſeine Unterſchiede auseinander tritt, im Schluſſe aber mit ſich ſelber wiederum zur Einheit zuſammenſchließt; — eben ſo wird in den verſchiedenen Zweigen der Hegelſchen Philoſophie vom Meiſter ſelber alsbald gedrungen auf den Satz, in welchem unmittelbar Alles ſchon geſetzt iſt; dieſer Satz entfaltet ſich in ſeinen Gegenſatz, auf dieſen aber folgt die Auflöſung des Gegenſatzes in die urſprüngliche Einheit. Was auch Hegel anfängt und unternimmt, überall nimmt er Zuflucht zu Sätz, Gegenſatz und Auflöſung; dieſe ſind ihm in ihrer Vereinigung der Talisman, auf den er unbedingt als auf dasjenige traut, was ihm ſicher und gewiß jedes noch ſo verborgene

1) Hieher gehören die großen und ſchweren Fragen des Mittelalters über Gattung, Art und Individuum, der ganze Streit zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten; wir haben dieſe Probleme zu löſen verſucht in unſerer Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 446—448 und 898—908.

Geheimniß öffnet. Daher in allen Wiſſenſchaften daſſelbe architektoniſche Verfahren[1]), die ewige Wiederkehr des Einen, was darum auch das Grundgeſetz wie das Geheimniß ſeiner Methode ausmacht. Denn die Negativität, das Princip derſelben, iſt ſelbſt nichts Anderes als das ewige Pulſiren, das ruheloſe Sichbewegen durch Setzen, Gegenſetzen und Auflöſen, um auf die Auflöſung hin aufs Neue zu ſetzen, dem Geſetzten wieder entgegenzuſetzen und das Entgegengeſetzte abermals aufzulöſen, und ſo fort, bis die erſte unerquickliche Allgemeinheit, die reine Kategorie wieder gewonnen iſt.

4) So ſehr auch die Logik nur mit den Beſtimmungen des reinen Denkens ſich abzugeben verſpricht, und daher ſich zu hüten hat, auf das concrete Sein anders überzugehen, als um ein die Abſtraction verſinnlichendes Beiſpiel zu geben; ſo wenig hat doch die Hegelſche Logik ihr ſelbſt gegebenes Wort erfüllt. Denn überall in ihr ſelber, und daher noch ehe die logiſche Idee in und mit der Naturphiloſophie in ihr Andersſein ſich entläßt, geräth ſie in räumliche und zeitliche Beſtimmungen, als in die Beſtimmungen des concreten Lebens hinein. Dieſes merkwürdige Ausſchreiten oder Ausgleiten der Logik aus ihrer rechtmäßigen Bahn hat ſchon ein Anderer an den Hegelſchen Beſtimmungen über die continuirliche und discrete, die extenſive und intenſive Größe, über Attraction und Repulſion, Druck und Stoß des Mechanismus, ſo wie über den Proceß des Lebens ſo gründlich nachgewieſen, daß wir uns gerne darauf berufen[2]). Allerdings wird eine Logik, die von ſich behauptet, zugleich Metaphyſik zu ſein, das Recht anſprechen, innerhalb ihrer ſelber vom rein Logiſchen, ſo oft ſie will, zur concreten Welt überzugehen; allein dieſes Rechtes begibt ſie ſich ſelber durch das Verſprechen, im rein Logiſchen bleiben, und nur mit reinen Weſenheiten ſich befaſſen zu wollen. Wenn daher dieſes Verſprechen durch die That nicht erfüllt wird, muß

---

1) A. Trendelenburg: die logiſche Frage in Hegels Syſtem S. 2.

2) A. Trendelenburg: logiſche Unterſuchungen; in zwei Bänden: vgl. beſonders I. Bd. S. 23—99.

nothwendig ein wichtiger Grund für dieſe Nichterfüllung vorwalten. Dieſer Grund liegt für Hegel in dem Unvermögen, aus dem reinen Sein die logiſchen Beſtimmungen und Kategorien in ihrer Aufeinanderfolge zu entfalten. Um daher das Unmögliche möglich zu machen, und zugleich friſche Lebendigkeit in die dialektiſche Bewegung zu bringen, wird an jenen Orten, an welchen der Faden ſich abgeſponnen, dieſer durch das Einſchieben der Wirklichkeit aufs Neue wieder angeknüpft. Das iſt auch der Grund, warum die Entwicklung der Kategorien aus dem blos reinen Sein heraus ſich nicht als eine ſtetige und conſequente erweist; ja mehr noch, die Entwicklung iſt durch das ſtete Vermiſchen der logiſchen Idee mit der räumlichen und zeitlichen Anſchauung ſelbſt eine krankhafte und widernatürliche, welchem Uebel dadurch nicht abgeholfen iſt, daß ſie für eine *göttliche* ausgegeben wird[1]). Aber auch das, was für die Seele der ganzen Bewegung ausgegeben wird, wird nothwendig alterirt, die *Negation*. Denn iſt ſie es, welche als der Puls des allgemeinen Lebens die Unterſchiede ſetzen ſoll, um ſie wieder aufzuheben; ſo iſt das Hervorgehen der Gegenſätze kein Hervorgehen aus dem Innern, ſondern die weitern Beſtimmungen werden in den logiſchen Proceß von Außen her eingetragen, und dadurch hört der Proceß ſelbſt auf, Proceß der logiſchen Idee im Fortſchritte *ihrer* Momente zu ſein[2]). Zugleich iſt aber auch klar, wie mißlich es nunmehr um den Ausſpruch Hegels ſtehe: „Die Logik iſt in ſofern die ſchwerſte Wiſſenſchaft, als ſie es *nicht mit Anſchauungen*, nicht einmal wie die Geometrie mit *abſtracten ſinnlichen Vorſtellungen*, ſondern mit *reinen Abſtractionen* zu thun hat, und eine Kraft und Geübtheit erfordert, ſich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn *feſtzuhalten*, und in ſolchem ſich zu bewegen[3]).“

---

1) Auf ſolche durch die Natur der Sache nicht gerechfertigte, ſondern gewaltſame Uebergänge hat auch *Fichte* in ſeinen ſchätzbaren *Beiträgen zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie*, beſonders S. 890. 893. und anderwärts hingewieſen.

2) *Trendelenburg* a. a. O.

3) Encyklopädie §. 19. S. 27. 28. Anmerkung.

5) Zwei höchſt wichtige Punkte ſind für die Beſprechung noch übrig: es iſt die Nothwendigkeit, die zur Freiheit, und es iſt die Subſtanz, die zum Subject ſich entfalten will. Beide Punkte gehen in einem gewiſſen Sinne zuſammen, und das iſt der Grund, warum wir ſie mit einander behandeln wollen. Hegel ſelbſt hat an ſehr vielen Orten die Differenz ſeiner Philoſophie von der des Spinoza dahin ausgeſprochen, daß Spinoza Gott als bloße Subſtanz, er ſelbſt aber, Hegel, zugleich als Subject faſſe. Wenn daher nach Spinoza Gott die allgemeine Subſtanz iſt; ſo hört er zwar nach Hegel nicht auf, dieſe auch fortan zu ſein, er iſt aber nicht nur allgemeine Subſtanz, ſondern auch Subject, Perſon, Geiſt, und es iſt die Logik ſelbſt, welche es auf ſich genommen, am Ende ihres (logiſchen) Proceſſes Gott, den abſoluten Begriff, als Perſon darzuſtellen. In der Lehre von der abſoluten Idee kommt es daher zu folgenden Beſtimmungen: „die abſolute Idee iſt die Identität der theoretiſchen und der praktiſchen, welche jede für ſich noch einſeitig, die Idee ſelbſt nur als ein geſuchtes Jenſeits und unerreichtes Ziel in ſich hat; — jede daher eine Syntheſe des Strebens iſt, die Idee ſowohl in ſich hat als auch nicht hat, von einem zum andern übergeht, aber beide Gedanken nicht zuſammenbringt, ſondern in deren Widerſpruche ſtehen bleibt. Die abſolute Idee als der vernünftige Begriff, der in ſeiner Realität nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht, iſt um dieſer Unmittelbarkeit ſeiner objectiven Identität willen einerſeits die Rückkehr zum Leben; aber ſie hat dieſe Form ihrer Unmittelbarkeit eben ſo ſehr aufgehoben, und den höchſten Gegenſatz in ſich. Der Begriff iſt nicht nur Seele, ſondern freier ſubjectiver Begriff, der für ſich iſt, und daher die Perſönlichkeit hat, — der praktiſche, an und für ſich beſtimmte, objective Begriff, der als Perſon undurchdringliche, atome Subjectivität iſt, — der aber ebenſo ſehr nicht ausſchließende Einzelheit, ſondern für ſich Allgemeinheit und Erkennen iſt, und in ſeinem Andern ſeine eigene Objectivität zum Gegenſtande hat. Alles Uebrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende

Wahrheit, und iſt alle Wahrheit[1]." „Die höchſte zugeſchärfte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, eben ſo ſehr Alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freieſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt[2])." Wie haben wir nun dieſe Beſtimmungen zu nehmen? — Bringt es die Hegelſche Logik innerhalb ihrer und überhaupt zum wirklichen Subject, zur wahren Perſönlichkeit? — Gehen wir in Abſicht auf den obſchwebenden Punkt ſo weit als möglich zurück. Welche Anſchauung hatte Hegel vom Uebergange vom Nothwendigen in's Freie? — Er ſelber ſagt: „Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff iſt der härteſte, weil die ſelbſtſtändige Wirklichkeit gedacht werden ſoll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern ſelbſtſtändigen Wirklichkeit, alle ihre Subſtantialität zu haben; ſo iſt auch der Begriff das Härteſte, weil er ſelbſt eben dieſe Identität iſt[3])." Wie ſucht aber Hegel dieſe Härte aufzulöſen, und das Nothwendige in's Freie übergehen zu laſſen? — Er beſtimmt ſich dahin: „Die wirkliche Subſtanz als ſolche, die Urſache, die in ihrem Fürſichſein nichts in ſich eindringen laſſen will, iſt ſchon der Nothwendigkeit oder dem Schickſal in das Geſetztſein überzugehen unterworfen, und dieſe Unterwerfung iſt vielmehr das Härteſte. Das Denken der Nothwendigkeit iſt dagegen vielmehr die Auflöſung jener Härte; denn es iſt das Zuſammengehen Seiner im Andern mit Sich ſelbſt, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abſtraction iſt, ſondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zuſammengebunden iſt, ſich nicht als anderes, ſondern ſein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für ſich exiſtirend heißt dieſe Befreiung, Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt, freier Geiſt, als Empfindung Liebe, als Genuß

1) Logik III. S. 327. 328.
2) Logik III. S. 349.
3) Encyklopädie §. 159. S. 159 Anmerk.

Seligkeit[1])." Es wird nothwendig ſein, dieſe Vorſtellungen zu analyſiren. Was iſt vorerſt die ſelbſtſtändige Wirklichkeit? Es iſt das Einzelne, dem, wie aus allem Bisherigen hervorgeht, keine wahre, ſondern nur eine ſcheinbare Selbſtſtändigkeit und ein eben ſo ſcheinbares Fürſichſein zukommt. Wer allein wahre Selbſtſtändigkeit und wahres Fürſichſein mit Recht in Anſpruch nehmen kann, iſt der Begriff, welcher, als die abſolute Subſtanz, in ſeinem ſteten Uebergehen in, und in ſeinem beſtändigen Hindurchgehen durch die einzelnen (ſcheinbar) ſelbſtſtändigen Wirklichkeiten, ſich gegen ſie frei erhält, und in ſeinem Hinausgehen über ſie in der Identität mit ſich ſelber bleibt. Zwar ſind die einzelnen Wirklichkeiten ſelbſtſtändig einander gegenüber, das, was Hegel die gegenſeitige Undurchdringlichkeit nennt; aber was ſie nur einander gegenüber ſind, das ſind ſie zuſammen gegen die abſolute Subſtanz nicht mehr, ſondern hier ſind ſie allein, was die abſolute Subſtanz will, daß ſie ſein ſollen, ſein müſſen; ſie ſind abſolut beſtimmt, determinirt. Wenn ihnen daher eine Art von Freiheit zukommen ſoll, ſo kann dieſe allein darin beſtehen, der Nothwendigkeit ſich willig zu unterwerfen; das Einzelne iſt daher nur frei in ſeiner Vereinigung mit dem Abſoluten, in der Aufgebung ſeiner ſelbſt und in dem Sichhineinverſetzen in das Abſolute, durch ſein Sein im Ganzen. Das iſt das Denken der Nothwendigkeit, d. h. das freiwillige Sichhineindenken in die Nothwendigkeit, durch welches ſich das Einzelne als das durch die abſolute Subſtanz Geſetzte erkennt, damit aber die abſolute Subſtanz als dasjenige anerkennt, in dem es ſelbſt ſeine Freiheit findet. Aus dieſem Grunde wird von dem Denken der Nothwendigkeit geſagt, daß es jene Härte löſe. Die ſelbſtſtändige Wirklichkeit iſt daher nur Moment des Begriffs, darum aber das Unvollkommene, dem eine Bedeutung nur zukommt in ſeiner Einheit mit der Totalität, oder, wie Hegel ſich ausdrückt, dadurch, daß das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit mit dem andern Wirk-

1) Encyklopädie a. a. O.

lichen zuſammengebunden iſt. Daher nennt Hegel an demſelben Orte die Anſchauung Spinoza's von der Subſtanz eine große, denn ſie ſei an ſich nur die Befreiung vom endlichen Fürſichſein; doch wird hinzugeſetzt: aber der Begriff ſelbſt iſt für ſich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit[1]). Was iſt nun, fragen wir, durch Hegel über Spinoza hinaus für die Freiheit gewonnen worden? Wir antworten: nicht das Mindeſte. Denn die Nothwendigkeit, in welche, wie wir oben geſehen haben[2]), die abſolute Subſtanz verflicht, iſt auch dieſelbe, in welche der Hegelſche abſolute Begriff verwickelt. Was beide Syſteme mit einander gemein haben, iſt die Vorſtellung, Freiheit ſei die freiwillige Anerkennung, daß wir nicht frei ſind. Beide Syſteme lehren daher keine Freiheit, ſie laſſen keine zu, heben ſie durch das Princip des Pantheismus überall auf. Wenn aber Hegel die Freiheit im ſich wiſſenden Begriffe als der Gegenwart des Abſoluten im Sein ſucht, wenn er die Löſung jeder Härte im Denken des Nothwendigen findet; ſo iſt nur zu bedenken, daß für Spinoza die Gegenwart des Göttlichen im menſchlichen Geiſte gleichfalls das ſpeculative Erkennen war[3]). Hegel kennt keine Freiheit, welche wirkliche Freiheit iſt, die als Vermögen der Wahl angeſehen wird; da, wo im Begriffe Alles zum Voraus innerlich ſchon beſtimmt iſt, da kann bei der Selbſtentfaltung des Begriffs Jedes nur ſo hervorgehen, wie es im Begriff enthalten iſt, und eben ſo muß es in denſelben wieder zurückkehren. Eben darin, bloßes Moment zu ſein, und als Moment in das Abſolute ſich zu flüchten, um gerettet zu ſein, beſteht ja die Freiheit des Einzelnen; was daher der abſoluten Nothwendigkeit ſich nicht unterworfen hat, und auſſer ihr ſelbſtſtändig ſein will, das iſt eben darum unfrei. Das, was Hegel das Wahre nennt,

---

1) Encyklopädie a. a. O.

2) Siehe oben S. 117. 129. beſonders S. 125—128.

3) Siehe oben S. 127. Vgl. über dieſen Punkt die trefflichen Bemerkungen J. H. Fichte's in den Beiträgen zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie. 2. Aufl. S. 886.

iſt ihm auch das Freie. Aber er nimmt das Eine wie das Andere im rein pantheiſtiſchen Sinne. Wahr iſt ihm, was ſich als Selbſtſtändiges dem Abſoluten gegenüber aufgibt, ſich als Schein verurtheilt, weil, was auſſer dem Abſoluten zu ſein vorgegeben wird, nur ein Moment des Abſoluten iſt. Daſſelbe iſt aber auch das Freie. Frei iſt daher, was ſich der abſoluten Nothwendigkeit unterwirft, von der es nach allen Seiten beſtimmt iſt. Folglich können wir ſagen: Wahr iſt, was ſich als herabgeſetztes Moment des Abſoluten erkennt; frei iſt, was ſich als dieſes Moment fühlt, und darum der Nothwendigkeit unterwirft.— Wohl beruft man ſich von der Seite Hegels her auf die Worte der heiligen Schrift: „Die Wahrheit wird euch frei machen, und: Wo Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit;" allein wir haben ſchon oben bei Spinoza geſehen, mit welchem Unrecht ſolche Berufungen geſchehen [1]). Denn wenn allerdings die heilige Schrift von einer ſolchen Freiheit ſpricht, und dieſe als vollendeten Zuſtand des Geiſtes begreift; ſo kommt ſie deßohngeachtet nie dahin, die Freiheit als Vermögen der Wahl in Abrede zu ſtellen, vielmehr hält ſie die letztere für ſchlechthin nothwendig, wenn zur andern emporgeſchritten werden ſoll [2]). —

---

1) Siehe oben S. 126. 127.

2) So unterſcheidet Auguſtinus Freiheit als Vermögen der Wahl das liberum arbitrium, das durch die Sünde nicht verloren gegangen iſt, auf das Beſtimmteſte von der Freiheit als dem Zuſtande paradiſiſcher Gerechtigkeit. Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quippe aliqua periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam. Esse autem liberum arbitrium, atque inde peccare quemque, si velit, non peccare, si nolit, non solum in divinis scripturis, quas non intelligitis, sed etiam in verbis ipsius Manichaei vestri probo. De actis cum Felice Manichaeo. L. II. c. 3. Vgl. unſere Beurtheilung der Wiggerſchen Schrift über Auguſtinismus und Pelagianismus in den Gießener Jahrbüchern für Theologie und chriſtliche Philoſophie. V. Bd. S. 182—201.

Wie mit der Freiheit, ſo verhält es ſich auch mit der Subjectivität und der Perſönlichkeit. Schon was wir oben aus der Phänomenologie über das Weſen der Subjectivität erhoben haben, läßt keine großen Erwartungen zu. Denn nach den dort gegebenen Beſtimmungen iſt ſie nichts Anderes, als die dialektiſche Bewegung des reinen Gedankens, wie dieſe Bewegung durch das Princip der Negativität geſetzt und vermittelt iſt; oder, mit andern Worten: das Weſen der Subjectivität iſt nur das Weſen des rein logiſchen Proceſſes. In jenen nicht großen Erwartungen trügen wir uns aber nicht, ſobald wir ſehen, wie die Logik über das Weſen der Subjectivität verhandelt. Die Grundbeſtimmung in der Encyklopädie iſt: „Die Idee iſt weſentlich Proceß, weil ihre Identität nur in ſofern die abſolute und freie des Begriffes iſt, in ſofern ſie die abſolute Negativität und daher dialektiſch iſt. Sie iſt der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit iſt, ſich zur Objectivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeuſſerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik ſich in die Subjectivität zurückführt [1]." Wir haben hier dieſelben Momente, wie in der Phänomenologie: Die logiſche Idee als Proceß, das Princip der abſoluten Negativität, das Sichobjectiviren des Begriffes, und endlich das Sichzurücknehmen aus der Objectivität in die Subjectivität. Alſo die reine logiſche Begriffsbewegung, der rein dialektiſche Proceß, der zuerſt Subject-Objectivirung, ſodann aber Object-Subjectivirung iſt. Die nähere Vorſtellung aber iſt: Der Begriff iſt allererſt zu faſſen als ſubjectiver Begriff. Während er aber als Identität des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen das Einzelne iſt [2], und als das Einzelne ſich mit dem Beſondern und Allgemeinen vermittelt, iſt dieſe Vermittlung mit dem Beſondern und Allgemeinen nur eine Vermittlung des Begriffs mit ſich ſelber, eine Entwicklung zu ſich ſelbſt. Indem aber der

1) Encyklopädie §. 215. S. 207.
2) Encyklopädie §. 163. S. 162.

Begriff auf dieſe Weiſe der Träger ſeiner eigenen Vermittlung und Entwicklung iſt, iſt er Subject. Das ſo gefaßte Subject iſt aber noch nicht die wahre Subjectivität, ſondern erſt die abſtracte, die als blos abſtracte nicht die Subjectivität des Begriffs ſein kann. Es iſt daher eine weitere Entwicklung und Vermittlung nothwendig. Dieß iſt jene Entwicklung und Vermittlung, durch welche der Begriff Object wird. Durch dieſe Objectivirung ſeiner ſelbſt realiſirt ſich erſt der Begriff auf wahrhafte Weiſe. Allein auch mit dieſer Selbſtrealiſirung durch Objectivirung iſt die volle Entwicklung und Vermittlung noch nicht erreicht. Denn eben dadurch, daß der Begriff Object wird, tritt er zugleich im Unterſchiede gegen die Subjectivität auf. Die weitere Entwicklung und Vermittlung geht daher dahin, den ſo entſtandenen Unterſchied wieder aufzuheben. Dieß geſchieht dadurch, daß der Begriff aus ſeiner Objectivität in ſeine Subjectivität ſich zurücknimmt, aus jener in dieſe zurückkehrt. So aber wird der Begriff Idee, und es iſt der alſo zur Idee gewordene Begriff, welcher als wahre concrete Subjectivität daſteht [1]).

Iſt aber nun, fragen wir, die ſo beſtimmte Subjectivität dasjenige, was wir Ich, Perſönlichkeit nennen? Und iſt Gott, der eben der abſolute Begriff, die abſolute Idee iſt, iſt er, fragen wir weiter, ein perſönliches Weſen, Perſon? Mit Nichten. Denn was wird zur Perſönlichkeit erfordert? Wir begreifen unter einem perſönlichen Weſen dasjenige, welches

a) Intelligenz und Freiheit in ſich zur Einheit mit einander verbindet,

b) in dieſer innern Einheit als in einer perſönlichen ſich von allem Andern auſſer ihm unterſcheidet.

Halten wir dieſe Beſtimmungen gegen die von Hegel ausgegangenen, ſo werden wir in den letztern dasjenige vergeblich ſuchen, was zum Weſen der Perſönlichkeit gehört. Zuerſt fehlt bei Hegel ſchlechthin ſchon der Begriff der Freiheit; das allein Herr-

---

1) Vgl. Uſteri: Ueber Princip und Methode der Hegelſchen Philoſophie S. 83—113. Immanuel Paulus: die moderne Philoſophie und die Perſönlichkeit Gottes. S. 22—55.

ſchende iſt die Nothwendigkeit, und zwar die Nothwendigkeit des Begriffs, welcher nicht nur die Gottheit ſelbſt unterworfen iſt, ſondern welche in ihrem Proceſſe die Gottheit ſelbſt iſt. Das Weſen des logiſchen Begriffs iſt das Weſen Gottes. Nicht nur iſt daher das göttliche Weſen durch den logiſchen Begriff innerlich ſchlechthin nothwendig beſtimmt, ſondern in dieſes nothwendige Beſtimmtſein iſt auch noch das Andere und Weitere eingeſchloſſen, daß aus dem nothwendig beſtimmten göttlichen Weſen auch Alles mit Nothwendigkeit folgt. Gott iſt daher durch ſein Weſen ſelber weit davon entfernt, der Urheber freier Handlungen zu ſein, es iſt ihm unmöglich, mit Freiheit Wirkungen zu ſetzen, ſondern das ganze hier obwaltende Verhältniß iſt nur das naturnothwendige von Grund und Folge. Was im göttlichen Weſen als dem reinen Sein, der reinen Urpotenz geſetzt iſt, das entwickelt ſich durch das Princip der Negation aus ihm, und das nimmt Gott im Verlauf ſeines Lebensproceſſes in ſich wieder zurück. Was im reinen Begriffe enthalten iſt, das geht durch das Urtheil in ſeine Gegenſätze auseinander, und das kehrt durch den Schluß in den Begriff wieder zurück. Und zwar Alles dieſes mit innerer Nothwendigkeit, ſo daß es Gott nicht möglich iſt, nach Auſſen ſich nicht zu ſetzen oder als Anderes zu ſetzen, obſchon an und für ſich oder nach der wahren Anſchauung die Gottheit, wenn ſie nach Auſſen ſetzt, nie ſich ſelber ſetzt. Damit kommen wir zur andern Seite der Betrachtung: die Hegelſche Perſönlichkeit iſt kein ſelbſtſtändiges Fürſichſein Gottes im Unterſchiede von dem Andern, was er nicht iſt. Denn das Andere fällt in dieſem pantheiſtiſchen Syſteme ſchlechthin weg, weil Gott Alles das ſelbſt iſt, was iſt. Es beſteht daher kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen. Der Unterſchied, der im dialektiſchen Proceſſe geſetzt wird, wird, kaum geſetzt, auch wieder aufgehoben. Alles iſt ja nur Selbſtunterſcheidung des abſoluten Begriffs, nur ein Sich-in-ſich-unterſcheiden der Idee. Unterſcheidet ſich daher die Gottheit als abſolute Idee, ſetzt ſie Unterſchiede aus ſich heraus, geht ſie in das Andere über; ſo iſt der aus ihr herausgeſetzte Unterſchied kein wahrer, wirk-

licher, ſondern nur ein ſcheinbarer Unterſchied, denn er iſt aus dem Weſen des Abſoluten als ein beſtimmtes Moment herausgeſetzt, und wird als dieſes Moment in's Abſolute wieder zurückgenommen: aber auch das Andere, in welches das Abſolute übergeht, iſt nicht ein wirklich Anderes, es iſt nur jenes Andere, als welches ſich die abſolute Idee ſelbſt ſetzt, folglich das Andere ihrer, die abſolute Idee daher in der Geſtalt oder vielmehr in dem Schein des Andersſeins. Eben darum aber, weil es für die Gottheit kein wahres Nichtich gibt, iſt er ſelbſt kein wahres, vom Andern unterſchiedenes Ich. Mit der Aufhebung des Unterſchiedes hört auch die Gottheit auf, das Gepräge des Perſönlichen zu haben. „Der Unterſchied an ſich iſt der ſich auf ſich beziehende Unterſchied; ſo iſt er die Negativität ſeiner ſelbſt, der Unterſchied nicht von einem Andern, ſondern ſeiner von ſich ſelbſt[1]). Wird aber mit dem wahren Unterſchied auch das wahre göttliche Ich vernichtet; ſo kann die Perſönlichkeit ſelbſt nur jene unterſchiedsloſe Allgemeinheit ſein, die wir als reines Sein kennen gelernt haben, von welcher aber, freilich im Widerſpruch mit ſich ſelber, zugleich behauptet wird, ſie trage im Princip der Negativität die Gegenſätze verſchloſſen ſchon in ſich, die ſie ſpäter aus ſich entfalte. Die ſo beſtimmte Allgemeinheit nun, und die durch das Princip der Negativität geſetzte Bewegung dieſer Allgemeinheit in ſich ſelbſt, vermöge welcher ſie ſich eben ſo objectivirt als ſubjectivirt, iſt eben die Perſönlichkeit, und zwar die Perſönlichkeit Gottes. So faßt ſie Hegel am Schluſſe der Logik in den oben mitgetheilten Stellen ſelbſt[2]). Sie iſt „der in ſeiner Realität mit ſich ſelbſt zuſammengehende Begriff," ſie iſt „die durch die abſolute Dialektik, welche ihre Natur iſt, Alles in ſich befaſſende und haltende Idee;" „die reine Perſönlichkeit macht ſich zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt[3])." Die Perſönlichkeit Gottes iſt daher nach der Anſchauung Hegels nur

1) Logik II. 38.
2) Logik III. 327. 328. 349.
3) A. a. O.

das ſich ſelber denkende reine Denken, der ſich in ſich ſelber bewegende, aber von keinem Ich getragene reine Gedanke, das ſtets unſtete Pulſiren der logiſchen Idee, welche ihre Thätigkeit darin zeigt, ein ihr gleiches Syſtem von Kategorien aus ſich herauszutreiben, und darin ihr ewiges Leben zu leben. Was dieſem reinen Aether des rein logiſchen Weſens nicht angemeſſen iſt, das iſt, wie Hegel ſich ausdrückt, „Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit;“ denn, wie hinzugeſetzt wird, „die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit und alle Wahrheit[1].“ Dieſer Irrthum aber, dieſe Trübheit, dieſe Willkühr und Vergänglichkeit, ſie werden nach der Hegelſchen Anſchauung ungefähr das ſein, was wir für uns Perſon nennen, das ſich von allem Andern unterſcheidende Ich. Daher nennt Hegel an einem andern Orte die Perſon, das ſelbſtſtändige Fürſichſein ein „Starres, Sprödes,“ und ſetzt bald darauf hinzu: „In der göttlichen Einheit iſt die Perſönlichkeit als aufgelöst geſetzt[2].“ Das iſt es ja, was Hegel fortwährend will und anſtrebt, aller wirkliche Unterſchied ſoll ſich aufheben, und es iſt eben das Zeichen des Abſoluten, daß in ihm alle Unterſchiede aufgehoben ſind. Was aber alle Unterſchiede als aufgehobene in ſich trägt, kann nicht ſelbſt wieder einen Unterſchied ſich gegenüber haben. Denn wäre dieß, ſo wäre das Göttliche ein Endliches, wie anderes Endliche. Unendlichſein daher, und alle Unterſchiede in und auſſer ſich getilgt zu haben, iſt Eins und daſſelbe. Wird folglich mit dem Begriffe der Perſönlichkeit der Begriff des weſentlichen Unterſchiedes verbunden, iſt die Perſönlichkeit das Spröde, Starre; ſo iſt deutlich, daß Gott (im Sinne Hegels) nicht Perſönlichlichkeit haben kann.

Die Hegelſche Logik lehrt daher keinen perſönlichen Gott, und es iſt nur edle Aufrichtigkeit, wenn Einige der Anhänger des

---

1) Logik III. 328.

2) Religionsph. II. 196. 197.

Syſtems dieß unzweideutig zugeſtanden haben. „Da Subjectivität nicht Perſönlichkeit, noch vielweniger perſönlicher Gott iſt, ſo iſt allerdings mit Recht getadelt worden, daß man dieſen Uebergang (von der Subſtantialität zur Subjectivität) als einen Beweis für die Perſönlichkeit Gottes angeſehen hat [1].“ „Der Geiſt iſt weſentlich bei ſich ſeiendes Subject, wogegen in der logiſchen Idee die Kategorien an und für ſich als das ſchlechthin Neutrale, Object= wie Subjectloſe erſcheinen [2].“ Aber auch noch aus andern Aeuſſerungen der Schule wird daſſelbe klar. Dazu rechnen wir vor Allem die nachſtehende: „Gott iſt nicht dieſe Perſon im Gegenſatze zu einer andern, welche nur dieſe oder jene Seite der geiſtigen Sphäre an ſich zur Darſtellung gebracht hätte. Sondern wie ſchon die einzelne Perſönlichkeit die Reihe ihrer Thaten und Gedanken iſt, ſo iſt auch der unendliche Geiſt der ganze Umfang ſeiner Werke, alſo die aus der ganzen Schöpfung hervorgehende, in ihr athmende, ungeachtet der Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten ſtets ſich ſelbſt gleich bleibende Perſönlichkeit. Dieſe Perſönlichkeit iſt nun freilich nicht eine beſondere, ſondern die allgemeine Perſönlichkeit, die nicht auſſer den beſondern Perſonen iſt, ſondern in einer jeden Individualität eben die Blume ihrer höhern Perſönlichkeit entfaltet. Was jedes Individuum für die Ewigkeit vollbringt, thut es nur kraft des Inwohnens dieſer göttlichen Perſönlichkeit in ihm. Wenn Gott eine beſondere Perſönlichkeit wäre, ein beſonderes Ich, das irgendwo in den unendlichen Räumen, etwa auf dem Sirius, ſich verſteckt halten ſoll, dann iſt ein ſolches Ich eben eine leere Vorſtellung und ein abſtracter Begriff. Gott, als thätig und wirklich, manifeſtirt ſich ſtets, und bleibt nicht etwa als dieſe perſönliche Subſtanz ein verborgenes Jenſeits, während er ſich in ſeinen Werken offenbart; ſondern in ihnen iſt ſeine ganze Perſönlichkeit an den dieſſeitigen Tag des Lebens herausgeboren. Wenn Gott nun weder eine bloße Einzelheit,

1) Erdmann: Grundriß der Logik und Metaphyſik S. 109.
2) Roſenkranz: Kritiſche Erläuterungen des Hegelſchen Syſtems. S. 108.

noch eine bloße Allgemeinheit iſt, weil das Eine ſo unwirklich iſt, als das Andere; ſo iſt er die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen, und zwar wieder nicht als eine ruhende; denn ſonſt würde er wieder auf die Eine Seite treten. Gott iſt alſo die ewige Thätigkeit, ſich ſtets zur beſondern Perſönlichkeit zu machen, weil die einzelne That aller Bedingungen der endlichen Individualität bedarf: in dieſer beſchränkten Individualität ſich aber ſtets durch die ſittliche That zu manifeſtiren, und damit die Schranke dieſer Individualität entweder als ein Gleichgültiges, Beiherſpielendes beſtehen zu laſſen; oder, wenn es Noth thut, zu durchbrechen, um mit Aufopferung dieſes particulären Seins die Idee zur Verwirklichung zu bringen. Gott iſt alſo weder blos die aufgeopferte Individualität, noch blos die opfernde Idee. Er iſt die lebendige Ineinanderbewegung dieſer beiden Seiten, der Proceß des abſolut Allgemeinen, der als Totalität ſeiner Momente, ewig ſich erhält. Alles, was durch die Thätigkeit der göttlichen Idee aufgeopfert wird, gehört ſelbſt nur der endloſen erſcheinenden Seite derſelben an; ſie ſelbſt aber folgt nicht dieſem Opfer der Endlichkeit, ſondern lebt verklärt in der Menſchheit fort, wenn ſie ſich auch aus dieſer Individualität zurückgezogen hat. Allgemeinheit und Einzelheit ſind alſo untrennbare Momente der göttlichen Perſönlichkeit. Das Göttliche iſt das ſich in den einzelnen Perſonen darſtellende Allgemeine, oder das, was in der beſondern Individualität dieſem Allgemeinen entſpricht [1]."

Wie es bei einer ſolchen Vorſtellung um die Unſterblichkeit des Menſchen ſtehe, iſt an ſich ſelber klar; doch werden wir auf dieſen Punkt ſpäter im Beſondern kommen.

---

1) Michelet: Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit der Seele. S. 157—160.

9.

Uebergang von der Logik in die Wiſſenſchaft des Wirklichen.

Wenn Hegel am Ende der Logik die Wiſſenſchaft „einen in ſich geſchlungenen Kreis nennt, in deſſen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückſchlingt [1];" ſo ſtellt dieſen Kreis als einen bereits vollzogenen die Logik an ihrem Schluſſe ſelber dar, ſo daß ihr Hegel das Zeugniß geben kann: „So iſt denn auch die Logik in der abſoluten Idee zu dieſer einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang iſt; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerſt alle Beſtimmung als ausgelöſcht oder durch die Abſtraction weggelaſſen erſcheint, iſt die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entſprechenden Gleichheit mit ſich gekommene Idee [2]." Iſt aber dem alſo, ſo iſt nicht abzuſehen, wie die in jener Gleichheit zur Ruhe gekommene Idee abermals eine Bewegung aus ſich anfangen und fortſetzen kann. Die logiſche Idee als ſolche wenigſtens kann dieſes Bedürfniß nicht haben; denn iſt das im Begriff Geſetzte durch das Urtheil in ſeine Gegenſätze auseinandergegangen, und hat ſich daſſelbe im Schluſſe in ſich ſelber zurückgenommen; ſo iſt, da zumal der ganze logiſche Kreis in der abſoluten Idee ſich abgeſchloſſen, in der That der logiſche Proceß vorüber und nach allen Seiten beendigt. Iſt es nicht ſo, ſo kommt auch der Logik die Stellung im Syſteme der Wiſſenſchaften nicht zu, die ihr Hegel anweiſt. Nach der ihr angewieſenen Stellung aber ſoll im ſich in ſich ſelber abſchließenden göttlichen Denken überhaupt Alles abgeſchloſſen, in der zur Vollendung gekommenen Bewegung des Logos Alles vollendet ſein. Der Begriff hat ſich vollkommen realiſirt. Alles Andere kann als Anderes, als Anderheit, nach dem Geiſte des Syſtems ſelbſt, nur das an ſich

1) Logik III. S. 351.
2) Logik III. S. 351. 352.

Bedeutungsloſe ſein, das Denken muß umſchlagen in das Nichtdenken, die Vernunft in die Unvernunft, das Göttliche in das Ungöttliche, ſo daß es um deßwillen gewiß die Mühe nicht mehr lohnt, eine neue Bewegung anzufangen. Wäre daher wirklich noch ein Trieb vorhanden, weiter zu gehen, er wäre in der That der Trieb nach dem an ſich Nichtigen, und die logiſche Idee könnte dadurch, daß ſie ihn befriedigte, nicht mit Freiheit, wie Hegel will, ſondern lediglich im Drange blinder Willkühr, nur in Unangemeſſenheit und Widerſpruch gerathen, was allerdings gleich bei ihrem Uebergehen in die Natur, wie wir bald ſehen werden, der Fall iſt, wo ſich eben die Willkühr als Unangemeſſenheit und Widerſpruch rächt. Man ſage nicht, die logiſche Idee bethätige ſich auch in dieſer ihr unangemeſſenen Anderheit als die Alles beherrſchende Kraft, indem ſie ſich ſiegreich aus Allem wieder in ſich ſelbſt zurücknehme. Eine ſolche Rede kann nur Mißtrauen gegen die eigene Sache verrathen, denn daß die logiſche Idee dieſe Macht über alles Sein beſitze, die Logik an ſich ſchon Metaphyſik ſei, gehört ja zu ihren erſten Verſicherungen und Vorausſetzungen. Auch wird, eben in dieſem Intereſſe, das einfache Sein der Logik zugleich angeſehen als das erfüllte Sein, die abſolute Idee ſchließt Objectivität und Subjectivität in ſich zuſammen: „Die Idee iſt die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität[1].“ Darum iſt die Idee zugleich „das Wahre an und für ſich,“ ſie iſt „alle Wahrheit.“ Mehr aber und weiter ſtrebt die Philoſophie überhaupt nicht, als alle Wahrheit durchs Denken zu erreichen. Iſt daher durch die Logik alle Wahrheit ſchon erreicht, ſo iſt jeder weitere Schritt etwas, das wiſſenſchaftlich nicht gerechtfertiget werden kann. Wird ein ſolcher Schritt wirklich weiter gethan, ſo verräth er an ſich ſchon Mißtrauen gegen die Logik, und es wird eine Wahrheit auſſer ihr geſucht. Sagt man aber, die logiſche Wahrheit bethätige ſich nur durch ein ſolches Uebergehen in die Natur und in den Geiſt als Wahrheit; ſo thut ſie

1) Encyklopädie §. 213. S. 202.

in jeder Weiſe etwas ſehr Ueberflüſſiges, oder die von der abſoluten Idee geltend gemachte Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit iſt unwahr und nichtig. Aber auch noch von einer andern Seite her erſcheint das Uebergehen unthunlich. Wenn die Wiſſenſchaft der Logik einen Kreis bildet, dieſer Kreis aber einen Kreis von Kreiſen[1]; ſo fragt es ſich, wie aus dieſem Kreiſe wiſſenſchaftlich herauszukommen ſei. An welchem Punkte oder in welcher Weiſe vollzieht ſich der Uebergang? Sehr bedenklich ſcheint die Sache in jedem Falle zu ſein. Aber zu dieſer Bedenklichkeit tritt eine andere, und zwar die, Hegel möchte ſeine Aufgabe auf eine Weiſe löſen, die der gleicht, die wir ſchon oben kennen gelernt haben. Denn als oben das ſchwere Problem des Werdens zu löſen war, und alle Aufmerkſamkeit auf die wirkliche Löſung ſich hingeheftet hatte; ſiehe, da erklang, indem der geiſtigen Anſchauung der wirkliche Proceß nicht dargeboten wurde, mit Einmal das verkündigende Wort, es ſei ſchon geworden. Das Werden ging alſo hinter dem Vorhange vor, oder es ging überhaupt und in Wahrheit nicht vor ſich, und an die Stelle des Werdens trat durch eine leichte Verſicherung das Gewordenſein. So nun fürchten wir, möchte es auch um den Uebergang aus der logiſchen Idee in das concrete Sein beſtellt ſein. In dieſer Befürchtung täuſchen wir uns aber leider nicht, denn in der That hat Hegel beim Austritt aus der Logik in die Wiſſenſchaft des concreten Seins nur das alte Spiel wiederholt. Statt einen ſtetigen Uebergang zu bewerkſtelligen oder zur Anſchauung zu bringen, nimmt Hegel ſeine Hülfe zu einem Sprung, er ſpringt über die ganze Schwierigkeit leichten Fußes hinüber, und verſichert ſofort, die logiſche Idee ſelbſt ſei in ihre Momente auseinander geſprungen. Der Sprung alſo, den er unphiloſophiſch ſelber macht, ſchiebt er der logiſchen Idee zu, und will, wie bei ſo Manchem, was er nicht erklären kann, das bloße Zuſchauen haben. Wir ſtimmen daher, wird das Logiſche blos als Logiſches genommen, unbedenklich dem Urtheile Schellings bei, welches über dieſen Punkt alſo lautet: „Dieſes Empiriſche hat ein ſpä-

1) Logik III. 351.

ter Gekommener (Hegel) gleichſam inſtinctmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über= und aus dieſem in ſich ſelber zurück=zu gehen, den logiſchen Begriff ſetzt, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das letzte war ganz ſeine Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derſelben. Dieſes Subject war, wie geſagt, der logiſche Begriff. Weil alſo dieſer es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche, und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinne keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein verdankt, nach ihm gar keine Methode; die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben (Schellings) ſich anzumaßen. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lange vor, als das Syſtem innerhalb des blos Logiſchen fortging; ſo wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nothwendig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres blos logiſchen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft, oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subjectivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſein) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloſſen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen

kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt war eine zweite Fiction, denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat [1])."

Für uns ſcheint die Frage von beſonderer Bedeutung zu ſein: was ſoll von der logiſchen Idee ins concrete Sein übergehen? — Offenbar doch wohl die ganze ſelbſt, das ſomit, was ſie im Stadium der Unmittelbarkeit in ihre einfache Einheit einſchließt. Es iſt mit Einem Worte das reine Sein, welches in das concrete übergeht, oder vielmehr, weil der Nachweis des Uebergehens fehlt, ſchon als übergegangen genommen wird. Daher kommt es vielleicht, daß die Logik nur in Folge einer nothwendigen Vorausſetzung zugleich als Metaphyſik erſcheint, d. h. die gefühlte Unmöglichkeit, von der Logik ſtetig in das concrete Sein überzugehen, ließ die Logik ſchon von Vorne herein als Metaphyſik erſcheinen. Vom reinen Sein aber haben wir ſchon oben geſehen, daß es der Ungedanke iſt. Der Ungedanke deſſelben nämlich beſteht darin, ein ſchlechthin Inhalts=, Beſtimmungs=, Unterſchieds=, und Beziehungsloſes zu denken, aus welchem ſich das Inhalts=, Beſtimmungs=, Unterſchieds= und Beziehungsvolle entwickeln ſoll. Es fragt ſich hier nicht darum, ob wir uns ein ſchlechthin abſtractes Sein als jene reine Leerheit zu denken vermögen, als welche Hegel das reine Sein vorſtellt; ſondern worauf es hier ankommt, iſt, daß dieſes reine Sein nicht etwa blos ein logiſches, ſondern zugleich auch ein metaphyſiſches Ding ſei. Da aber dieſes der Fall iſt; ſo erſcheint der logiſche Ungedanke als metaphyſiſches Unding. Dieſes Unding aber iſt Gott ſelbſt, jenes Chaos nämlich, jene wüſte Leere, welche nicht nur die Anfänge, Wirkungskräfte und

---

1) Schelling in der beurtheilenden Vorrede zu Victor Couſin über franzöſiſche und teutſche Philoſophie. Stuttgart und Tüb. S. XIV. XV.

Keime des geſammten Lebens als ein Form- und Unterſchieds-loſes potentiell in ſich einſchließt, ſondern dieſes Alles im Potentialzuſtande ſelber iſt. Damit löst ſich nun das Problem freilich von ſelbſt. Das Abſolute iſt die unendliche Macht des Seins wie des Denkens, und zwar iſt es das Eine unmittelbar ſchon dadurch, daß es das Andere iſt. Wie die Logik daher ohne Weiteres Metaphyſik; ſo iſt das Abſolute, welches Denken iſt, auch Sein. Aber welches Sein? Denn auf dieſe Beſtimmung wird Alles ankommen. Wir antworten: dasjenige Sein, welches dem Namen nach unendlich, der Sache und Wahrheit nach aber ſchlechthin endlich iſt: Gott iſt weſentlich Natur und endlicher Geiſt, das iſt die Füllung, der reale Inhalt ſeines Begriffs. Wenn es daher bei Hegel heißt: Gott entläßt ſich in die Natur und in den endlichen Geiſt; ſo iſt dieß eine Formel, an der nicht viel liegt, denn das Sichentlaſſen zeigt kein eigentliches Uebergehen, noch viel weniger aber ein ſchöpferiſches Hervorbringen der Natur und des endlichen Geiſtes an, ſondern es liegt darin einfach nur dieß ausgeſprochen, daß Gott Natur und endlicher Geiſt unmittelbar und daher ewig ſchon iſt; und ſo iſt auch die Bewegung, welche im Syſteme als die göttliche vorgetragen wird, keine andere, als die in der Natur und im endlichen Geiſte waltende, nur mit dem Unterſchiede, daß erſtens die in Natur und Geiſt herrſchende Bewegung als Eine Bewegung genommen, und zweitens dieſe Eine Bewegung in der Vorſtellung verabſolutirt wird woraus ſofort nothwendig ein Zwitterbild ſich erzeugt, ein Unendliches, das ſeiner Natur nach endlich, und ein Endliches, das für die Anſchauung unendlich iſt.

Was daher durch die Natur der Sache nicht gelöst werden kann, das löst ſich wiederum pantheiſtiſch; allein die pantheiſtiſche Löſung iſt keine wahre, und darum an ſich eben ſo viel wie keine Löſung.

Auf irgend eine Weiſe aber muß Hegel dennoch den Uebergang zum concreten Sein vorſtellig machen, und würde er auch nur ein Wort für einen Begriff, einen Namen für eine Sache vorbringen. Den Verſuch hiezu macht er, die Natur betreffend,

auf folgende Art: „Indem die Idee ſich als abſolute Einheit des reinen Begriffs und ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Seins zuſammennimmt, ſo iſt ſie als die Totalität in dieſer Form, — Natur. — Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht ein Gewordenſein und Uebergang, wie, nach oben, der ſubjective Begriff in ſeiner Totalität zur Objectivität, auch der ſubjective Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Beſtimmtheit oder Realität des Begriffes ſelbſt zum Begriffe erhoben iſt, iſt vielmehr abſolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Beſtimmung mehr iſt, die nicht eben ſo ſehr geſetzt und der Begriff iſt; in dieſer Freiheit findet daher kein Uebergang Statt, das einfache Sein, zu dem ſich die Idee beſtimmt, bleibt ihr vollkommen durchſichtig, und iſt der in ſeiner Beſtimmung bei ſich ſelbſt bleibende Begriff. Das Uebergehen iſt alſo hier vielmehr ſo zu faſſen, daß die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend. Um dieſer Freiheit willen iſt die Form ihrer Beſtimmtheit eben ſo ſchlechthin frei, — die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjectivität ſeiende Aeuſſerlichkeit des Raums und der Zeit. Inſofern dieſe nur nach der abſtracten Unmittelbarkeit des Seins iſt, und vom Bewußtſein gefaßt wird, iſt ſie als bloße Objectivität und äuſſerliches Leben; aber in der Idee bleibt ſie an und für ſich die Totalität des Begriffs, und die Wiſſenſchaft im Verhältniſſe des göttlichen Erkennens zur Natur. Dieſer nächſte Entſchluß der reinen Idee, ſich als äuſſerliche Idee zu beſtimmen, ſetzt ſich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher ſich der Begriff als freie aus der Aeuſſerlichkeit in ſich gegangene Exiſtenz emporhebt, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes ſeine Befreiung durch ſie vollendet, und den höchſten Begriff ſeiner ſelbſt in der logiſchen Wiſſenſchaft, als dem ſich begreifenden reinen Begriffe, findet [1]."

Wir haben dieſe Stelle abſichtlich in ihrer ganzen Weitläufigkeit hergeſetzt, um dem Leſer das Urtheil ſelbſt zu überlaſſen, ob darin ein Uebergang aus dem reinen Sein in das concrete

1) Logik III. S. 352. 353.

wirklich gelehrt ſei. Die reine Idee ſoll, trotz ihrer Unperſönlichkeit, den Entſchluß faſſen, ſich als äuſſerliche Idee zu beſtimmen. Und zwar wird dieſer Entſchluß als ein freier angeſehen. Iſt nun das Uebergehen lediglich die Folge des freien Entſchluſſes? Dieß ſcheint einerſeits der Fall zu ſein, andrerſeits aber nicht. Denn das freie Sichentlaſſen erſcheint nach den eigenen Worten Hegels zugleich als Selbſtbefreiung, wodurch die logiſche Idee befreit wird, ſo daß ſich die Vorſtellung aufdringt, die logiſche Idee ſei ſchon vornweg mit der Aeuſſerlichkeit als mit Etwas behaftet, deſſen ſie ſich entledigen will, und darum aus ſich hinauswirft, wenn auch die Idee nicht aufhört, in der Aeuſſerlichkeit der bei ſich bleibende Begriff zu ſein. Allein bei allem dem iſt doch das eigentliche Uebergehen als ein wirklicher Vorgang, als Proceß nicht erklärt, und das freie Sichentlaſſen bleibt eine Formel, der weder logiſch noch metaphyſiſch ein Begriff entſpricht. Mit Freiheit ſich entlaſſen, zum Uebergehen ſich entſchlieſſen u. ſ. f., ſind aber überdieß noch Beſtimmungen, welche von der logiſchen Idee gar nicht geltend gemacht werden können, weil, wie wir oben ſchon geſehen haben, ſowohl das Weſen der Freiheit, als das der vollen Perſönlichkeit der logiſchen Idee ſchlechthin entgeht. Hegel iſt daher, wie an vielen Orten, ſo beſonders hier, gezwungen, eine philoſophiſch ungewöhnliche, ja ungeräumte Sprache zu reden.

Iſt der in der eben beſprochenen Stelle von Hegel gemachte Verſuch, den Uebergang zu erklären, offenbar mißlungen; ſo müſſen wir einen weitern und letzten Verſuch aufzufinden uns beſtreben. Dieſen macht er in der Encyklopädie, und zwar im letzten Paragraphen der hier vorgetragenen Logik. Hier heißt es: „Die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer ihrer Einheit mit ſich betrachtet iſt ſie Anſchauen; und die anſchauende Idee Natur[1].“

So wäre alſo die Sache auf dieſelbe Weiſe gelöst, wie Schelling in der frühern Periode ſeines philoſophiſchen Denkens die ſchwerſten Probleme durch das bloſſe Organ der abſo-

---

1) Encyklopädie §. 244. S. 222.

luten Anſchauung zu löſen gewohnt war. Dann aber trifft der Vorwurf, den Hegel gegen Schelling vorgebracht, das Wiſſen „aus der Piſtole geſchoſſen" zu haben, unſern Philoſophen nur ſelbſt, und zwar mehr noch als jenen, weil er nicht nur zu demſelben, und zudem noch von einem Andern erfundenen Mittel ſeine Zuflucht nimmt, ſondern auch das, was er an Andern tadelt, für ſich ſelbſt thut. Was Hegel etwa im Princip der Negativität vorauszuhaben glaubt, iſt eben ſo nur eine aus der Piſtole geſchoſſene pantheiſtiſche Vorausſetzung. Wenn nun Schelling, eben in Folge der abſoluten Anſchauung, zu der Identität des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins, des Geiſtes und der Natur nicht eigentlich begreifend emporſtieg, ſondern dieſe Identität in der abſoluten Anſchauung unmittelbar ſchon hatte, oder zu haben vorgab; ſo iſt es bei Hegel nicht anders. Denn wenn er die Idee als die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität definirt[1]; ſo iſt dieſe Definition da, wo ſie vorkommt, ſchlechthin nichts Anderes, als eben eine logiſche, ſchlechthin noch inhaltsleere Definition. Aus der blos logiſchen Entwicklung iſt die Objectivität noch nicht begriffen, noch nicht gewonnen; die Idee iſt daher in der Logik, und ſelbſt in der Hegelſchen, noch nicht die erfüllte, ſondern die, welche ihre Erfüllung erſt erwartet, und zwar von der empiriſchen Erkenntniß in Folge eines analytiſchen Proceſſes, den die Phänomenologie nicht enthält, erwartet. Die verlangte Einheit des Begriffs und der Objectivität iſt daher als eine wirkliche noch nicht vorhanden, ſie iſt erſt in Ausſicht geſtellt, wird erſt erwartet, ſo daß wir ſagen können: die Idee wird, ſobald die Objectivität auf dem Wege der Analyſis der Erkenntniß zugeführt ſein wird, die Einheit des Begriffs und der Objectivität ſein. So weit zu gehen iſt die Logik berechtiget, aber die noch nicht erkannte Objectivität als eine bereits erkannte zu nehmen, und ſich ſelber zu täuſchen, dazu iſt ſie gewiß nicht berechtiget. Die Logik Hegels hat von Anfang bis zu Ende keinen einzigen objectiven Erkenntnißact voll-

1) Encyklopädie §. 213. S. 201.

zogen, Alles iſt beim rein Logiſchen verblieben. Wie nun füllt Hegel die unendliche Lücke in dem Augenblicke aus, in welchem er das logiſche Sein übergehen laſſen will in das concrete Sein? Durch die Anſchauung. Die in der Logik ſelbſt noch nicht bewieſene Vorausſetzung, daß die Idee abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität ſei, wird als ein ſchon Erwieſenes genommen, und ſofort ohne alles Weitere hinzugefügt: Sofern die Idee „als bloſſe Objectivität und äuſſerliches Leben[1]" ſich anſchaut, iſt ſie Natur. Die logiſche Idee als die abſolute iſt an ſich ſchon alle Wirklichkeit, ſie iſt ſchon der abſolute Inhalt alles Seins, und braucht ſich daher blos als das, was ſie vorweg ſchon iſt, anzuſchauen, um ſich als Alles zu begreifen und als alles Sein zu erweiſen. Es kommt daher nur auf dieſe Selbſtanſchauung an, um ſich aus dem logiſchen Sein ins concrete hinüberzuſetzen: Die Idee ſchaut ſich unmittelbar als alle Wirklichkeit an, als das ſomit, als was ſie bei Hegel ſchon von Vorne herein in der Vorausſetzung iſt. Fragen wir daher nach der dialektiſchen Selbſtbewegung, durch welche ſich die logiſche Idee ins objective Sein hinüberſetzt; ſo beſteht ſie lediglich in der Anſchauung. Das iſt aber die ſcheinbare Berechtigung zu ihr, daß die logiſche Idee ſich nur als dasjenige anſchaut, wofür ſie ſich bisher nach der unbewieſenen Vorausſetzung ſchon gehalten hat: die Berechtigung ruht daher in der langen Selbſttäuſchung über die wahre Natur ihres Weſens. Dieſem Uebelſtand wird dadurch nicht abgeholfen, daß geſagt wird, das logiſche Denken ſei das göttliche Denken; denn dieß iſt nur eine gleiche Vorausſetzung und eine gleiche Täuſchung.

Sehen wir auf die ſo eben und früher gegebenen Beſtimmungen zurück; ſo iſt das logiſche Denken das göttliche Denken ſelbſt und alle Wahrheit: allein obſchon dieſes, iſt es innerhalb der Logik ſelbſt doch noch kein actuelles Denken, und darum entſpricht ihr auch kein actuelles Sein. Als dieſes hat ſich das Denken erſt zu bethätigen im Proceſſe ſeiner Ver-

---

1) Logik III. 353.

wirklichung; Gott ſelbſt iſt — noch nicht wirklich, ſondern geht dieſer Verwirklichung erſt entgegen, welche er im Menſchen vollzieht. So wohl müſſen wir Hegeln faſſen, und nicht erſt fragen, wie ſich dieſe Faſſung zu mehreren Beſtimmungen der Logik verhalte, welche ſo abſolut und ſo ſehr für die ſchon bewirkte Vollendung lauten, daß allerdings nicht abzuſehen iſt, wie auf die Logik noch ein Weiteres folgen kann. Bleiben wir daher unbeirrt dabei ſtehen: die logiſche Wahrheit iſt als die göttliche alle Wahrheit, aber noch nicht die verwirklichte.

Was jetzt noch erübrigt, iſt, den Gang kurz zu bezeichnen, den die abſolute Idee bei ihrer Entäuſſerung in das concrete Sein als bei ihrer Selbſtverwirklichung einſchlägt.

Die abſolute Idee entläßt ſich zuerſt in die Natur. Indem ſie hier zu dem äuſſerſten Elemente des Raumes und der Zeit fortſchreitet, und Alles aus ihrem fruchtbaren Schooße gebiert, geht ſie wiederum ſtets mehr in ſich, erzeugt fortwährend wie reichere, ſo intenſitivere und tiefere Geſtalten, bis ſie im Geiſte des Menſchen völlig zu ſich kommt, ſich ſelbſt als das, was ſie iſt, erfaßt, als ſelbſtbewußter abſoluter Geiſt.

10.

Die Naturphiloſophie.

Wir beabſichtigen, indem wir zur Naturphiloſophie übergehen, keineswegs weder eine ſo umſtändliche Darſtellung noch eine ſo ausführliche Kritik dieſer Wiſſenſchaft, als Beides den bisher behandelten Disciplinen zu Theil geworden iſt. — Uns liegt einzig daran, die Grundbeſtimmungen der Naturphiloſophie hervorzuheben.

In welcher Weiſe Hegel den Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie bewerkſtellige, und die Natur als anſchauende Idee gewinne, haben wir oben ſchon geſehen. Die an die Darſtellung ſich anſchließende Kritik wird auf dieſen Punkt nochmals zurückkommen. Welches aber iſt der Begriff, den

Hegel von der Natur näher aufſtellt? — Er gibt ſeine Beſtimmung dahin: „Die Natur hat ſich als die Idee in der Form des Andersſeins ergeben. Da die Idee ſo als das Negative ihrer ſelbſt oder ſich äuſſerlich iſt, ſo iſt die Natur nicht äuſſerlich nur relativ gegen dieſe Idee (und gegen die ſubjective Exiſtenz derſelben, den Geiſt), ſondern die Aeuſſerlichkeit macht die Beſtimmung aus, in welcher ſie als Natur iſt. In dieſer Aeuſſerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff iſt deßwegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſein keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht, ſie iſt vielmehr der unaufgelöste Widerſpruch. Ihre Eigenthümlichkeit iſt das Geſetztſein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So iſt die Natur als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt ausgeſprochen worden, indem die Idee als dieſe Geſtalt der Aeuſſerlichkeit in der Unangemeſſenheit ihrer ſelbſt mit ſich iſt. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt. Das Höchſte, zu dem es die Natur in ihrem Daſein treibt, iſt das Leben, aber als nur natürliche Idee iſt dieſes der Unvernunft und Aeuſſerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit iſt in jedem Momente ihrer Exiſtenz mit einer ihr andern Einzelheit befangen; da hingegen in jeder geiſtigen Aeuſſerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf ſich ſelbſt enthalten iſt [1]."

Wird ſo das Weſen der Natur in die Aeuſſerlichkeit, Vereinzelung, Nothwendigkeit, ungebundene zügelloſe Zufälligkeit, in das Abgefallenſein von der Idee, in die Unangemeſſenheit an die letztere, und endlich in die Unvernunft verlegt; ſo kann ſie offenbar ihre Zwecke nicht in ſich ſelber haben; darum ſpricht ſich auch Hegel dahin

---

1) Encyklopädie §. 247. 248. S. 227—228.

aus, daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr ſelbſt enthalte, daß vielmehr der Menſch mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenſtände ſich benehme [1]).

Mit der Lehre vom Begriff der Natur verbindet Hegel die von den Stufen derſelben; hierüber nun ſagt er: „die Natur iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächſte Wahrheit derſelben iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwicklung iſt. Der Begriff aber iſt in der Natur theils nur Inneres, theils exiſtirend nur als lebendiges Individuum; auf dieſes allein iſt daher die exiſtirende Metamorphoſe beſchränkt. Es iſt eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äuſſerlich-wirkliche Production anzuſehen, die man jedoch, um ſie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur iſt gerade die Aeuſſerlichkeit eigenthümlich, die Unterſchiede auseinander fallen und ſie als gleichgültige Exiſtenzen auftreten zu laſſen; der dialektiſche Begriff, der die Stufen fortleitet, iſt das Innere derſelben [2]).“

Nachdem das die Stufen der Natur bildende Princip angegeben iſt, kommt Hegel, um den Begriff der Natur noch näher auseinander zu legen, zu folgenden Beſtimmungen, in welchen die früheren über die Zerriſſenheit des Naturlebens ſich fortſetzen: „Der Widerſpruch der Idee, indem ſie als Natur ſich ſelbſt äuſſerlich iſt, iſt näher der Widerſpruch der einerſeits durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organiſchen Totalität vernünftigen Beſtimmung, — und andrerſeits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbeſtimmbaren Regelloſigkeit. Die Zufälligkeit und Beſtimmbarkeit von Auſſen

1) Encyklopädie §. 245. S. 225.

2) Encyklopädie §. 249. S. 229. 230.

hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten iſt dieſe Zufälligkeit im Reiche der concreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar concret ſind. Das unmittelbar Concrete nämlich iſt eine Menge von Eigenſchaften, die auſſereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegen einander ſind, gegen die eben darum die einfache, für ſich ſeiende Subjectivität ebenfalls gleichgültig iſt, und ſie äuſſerlicher, ſomit zufälliger Beſtimmung überläßt. Es iſt die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbeſtimmungen nur abſtract zu erhalten, und die Ausführung des Beſondern äuſſerer Beſtimmbarkeit auszuſetzen. Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftigerweiſe die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde ſich einmiſcht, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derſelben oder wenigſtens die Göttlichkeit in derſelben gerühmt. Es iſt der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkühr, Ordnungsloſigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Jene Ohnmacht der Natur ſetzt der Philoſophie Grenzen, und das Ungehörigſte iſt von dem Begriffe zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und wie es genannt worden iſt, conſtruiren, deduciren. In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden [1]."

Sofort betrachtet Hegel die Natur als ein lebendiges Ganzes, und dieſes in den weſentlichen Stadien ſeines Daſeins. „Die Natur iſt an ſich ein lebendiges Ganzes, die Bewegung durch ihren Stufengang iſt näher dieß, daß die Idee ſich als das ſetze, was ſie an ſich iſt; oder was daſſelbe iſt, daß ſie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeuſſerlichkeit, welche der Tod iſt, in ſich gehe, um zunächſt als Lebendiges zu ſein, aber ferner auch dieſe Beſtimmtheit, in welcher ſie nur Leben iſt, aufhebe, und ſich zur Exiſtenz des Geiſtes hervorbringe, der die Wahrheit und der

1) Encyklopädie §. 250. S. 230—231.

Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee iſt [1])."

Nach dieſen allgemeinen Begriffsbeſtimmungen geht Hegel zur Eintheilung der Naturphiloſophie über.

Die Idee als Natur iſt:

I. in der Beſtimmung des Auſſereinander, der unendlichen Vereinzelung, auſſerhalb welcher die Einheit der Form, dieſe daher eine ideelle nur an ſich ſeiende, und daher nur geſuchte iſt, die Materie und deren ideelles Syſtem, — Mechanik.

II. in der Beſtimmung der Beſonderheit, ſo daß die Realität mit immanenter Formbeſtimmtheit und an ihr exiſtirender Differenz geſetzt iſt, — ein Reflexionsverhältniß, deſſen Inſichſein die natürliche Individualität iſt, — Phyſik.

III. in der Beſtimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterſchiede der Form eben ſo zur ideellen Einheit, die ſich ſelbſt gefunden und für ſich iſt, zurückgebracht ſind, — Organik [2]).

Die Mechanik.

Die Mechanik betrachtet:

A) Das ganz abſtracte Auſſereinander, — Raum und Zeit. Die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur iſt die abſtracte Allgemeinheit ihres Auſſerſichſeins, — deſſen vermittlungsloſe Gleichgültigkeit, der Raum. Er iſt das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Auſſerſichſein iſt, und ſchlechthin continuirlich, weil dieß Auſſereinander noch ganz abſtract iſt und keinen beſtimmten Unterſchied in ſich hat. Die Negativität, die ſich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Beſtimmungen als Linie und Fläche entwickelt, iſt in der Sphäre des Auſſerſichſeins eben ſowohl für ſich und ihre Beſtimmungen darin aber zugleich als in der Sphäre des Auſſerſichſeins ſetzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erſcheinend. So für ſich geſetzt iſt ſie die Zeit. Die

1) Encyklopädie §. 251. S. 232.

2) Encyklopädie §. 552. S. 232. 233.

Zeit als die negative Einheit des Auſſerſichſeins iſt gleichfalls ein ſchlechthin Abſtractes, Ideelles. — Sie iſt das Sein, das, indem es iſt, nicht iſt, und indem es nicht iſt, iſt; das angeſchaute Werden, d. i. daß die zwar ſchlechthin momentanen, d. i. unmittelbar ſich aufhebenden Unterſchiede als Aeuſſerliche, d. i. jedoch ſich ſelbſt äuſſerliche, beſtimmt ſind. (Der Ort und die Bewegung.)

B) Das vereinzelte Auſſereinander und deſſen Beziehung in jener Abſtraction; — Materie und Bewegung, — endliche Mechanik (die Schwere, die träge Materie, der Stoß, der Fall).

C) Die Materie in der Freiheit ihres an ſich ſeienden Begriffs, der freien Bewegung, — abſolute Mechanik. (Gravitation, allgemeine Körperlichkeit, beſondere Körper, ihre Bewegung, Syſtem mehrerer Körper [1]).

Phyſik.

Die Materie hat Individualität, inſofern ſie das Fürſichſein ſo in ihr ſelbſt hat, daß es in ihr entwickelt, und ſie damit an ihr ſelbſt beſtimmt iſt. Die Materie entreißt auf dieſe Weiſe ſich der Schwere, manifeſtirt ſich, ſich an ihr ſelbſt beſtimmend, und beſtimmt durch die ihr immanente Form des Räumlichen aus ſich der Schwere gegenüber, der vorher als aus einem gegen die Materie andern, von ihr nur geſuchten Centrum, dieſes Beſtimmen zukam.

Die Phyſik hat zu ihrem Inhalt:

A. Die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien phyſiſchen Qualitäten. a) Die freien phyſiſchen Körper: Licht, die Körper des Gegenſatzes, die Körper der Individualität; b) die Elemente, die Elemente des Gegenſatzes, individuelles Element, c) den elementariſchen Proceß.

B. Die beſondere Individualität, Beziehung der Form als phyſiſcher Beſtimmung auf die Schwere,

1) Encyklopädie §. 253—271. S. 234—271.

und Beſtimmung der Schwere durch ſie. a) Die ſpecielle Schwere, b) Cohäſion, c) Klang, d) Wärme.

C. Die totale freie Individualität. Die totale Individualität iſt:

a) Unmittelbar Geſtalt als ſolche, und deren abſtractes Princip in freier Exiſtenz erſcheinend, — der Magnetismus;

b) beſtimmt ſie ſich zum Unterſchiede, den beſondern Formen der körperlichen Totalität; dieſe Beſonderung zum Extreme geſteigert, iſt die Elektricität.

c) Die Realität dieſer Beſonderuug iſt der chemiſch differente Körper, und die Beziehung deſſelben, — die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, ſich als Totalität realiſirend, der chemiſche Proceß[1]).

Organik.

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Proceß, daß die Individualität ſich zur Beſonderheit oder Endlichkeit beſtimmt, und dieſelbe eben ſo negirt, und in ſich zurückkehrt, im Ende des Proceſſes ſich zum Anfange wiederherſtellt, iſt damit eine Erhebung in die erſte Idealität der Natur, ſo daß ſie aber eine erfüllte, und weſentlich als ſich auf ſich beziehende negative Einheit, ſelbſtiſche und ſubjective geworden iſt. Die Idee iſt hiemit zur Exiſtenz gekommen, zunächſt zur unmittelbaren, zum Leben.

Dieſes iſt:

A) als Geſtalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologiſche Organismus;

B) als beſondere, formelle Subjeetivität, der vegetabiliſche;

C) als einzelne concrete Subjectivität, der animaliſche Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, inſofern ſie an ihr als ſubjective iſt; das Leben als nur unmittelbare Idee iſt hiemit auſſer ſich, Nicht-Leben, nur der Leich-

1) Encyklopädie §. 272—336. S. 272—348.

nam des Lebensproceſſes, der Organismus als Totalität der als unlebendig exiſtirenden, mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur. Unterſchieden davon beginnt die ſubjective Lebendigkeit, das Lebendige in der vegetabiliſchen Natur; das Individuum aber noch als auſſerſichſeiend in ſeine Glieder, die ſelbſt Individuen ſind, zerfallend. Erſt der animaliſche Organismus iſt in ſolche Unterſchiede der Geſtaltung entwickelt, die weſentlich nur als ſeine Glieder exiſtiren; wodurch er als Subject iſt. Die Lebendigkeit als natürliche zerfällt zwar in die unbeſtimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen ſelbſt nur ſubjective Organismen ſind, und es iſt nur in der Idee, daß ſie Ein Leben, Ein organiſches Syſtem deſſelben ſind[1]).

Der Uebergang aus der Naturphiloſophie in die Philoſophie des Geiſtes knüpft ſich an „den Tod des Individuums aus ſich ſelbſt" an. Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Exiſtenz iſt, zeigt ſich an ihm als die abſtracte Macht in dem Ausgang des ſelbſt abſtracten, innerhalb ſeiner vorgehenden Proceſſes. Seine Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit iſt ſeine urſprüngliche Krankheit und angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieſer Unangemeſſenheit iſt ſelbſt das Vollſtrecken dieſes Schickſals. Das Individuum hebt ſie auf, indem es der Allgemeinheit ſeine Einzelheit einbildet, aber hiemit in ſo fern ſie abſtract und unmittelbar iſt, nur eine abſtracte Objectivität erreicht, worin ſeine Thätigkeit ſich abgeſtumpft, verknöchert, und das Leben zur proceßloſen Gewohnheit geworden iſt, ſo daß es ſich ſo aus ſich ſelbſt tödtet. Aber dieſe erreichte Identität mit dem Allgemeinen iſt das Aufheben des formellen Gegenſatzes, der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dieß nur die eine und zwar die abſtracte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjectivität iſt aber in der Idee des Lebens der Begriff, ſie iſt ſo an ſich das abſolute Inſichſein der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität iſt ſie

1) Encyklopädie §. 337—376. S. 349—385.

mit ſich ſelbſt zuſammengegangen; das letzte Auſſerſichſein der Natur iſt aufgehoben, und der in ihr nur an ſich ſeiende Begriff iſt damit für ſich geworden. Die Natur iſt damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjectivität des Begriffes, deren Objectivität ſelbſt die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die concrete Allgemeinheit iſt, ſo daß der Begriff geſetzt iſt, welcher die ihm entſprechende Realität, den Begriff zu ſeinem Daſein hat, — der Geiſt[1]).

Gehen wir nach dieſer kurzen, im Ganzen nur überſichtlichen Darſtellung der Naturphiloſophie zur Kritik derſelben über.

1) Die erſte Bemerkung betrifft den Uebergang aus der Logik in die Naturphiloſophie, wobei das früher über denſelben Punkt von uns Beigebrachte vorausgeſetzt wird. Der Fortſchritt der dialektiſchen Bewegung vollzieht ſich nach Hegel ſo, daß die Beſtimmungen a) in das Gegentheilige, und b) in dieſes als in das Höhere umſchlagen. Bleibt daher Hegel nur ſeiner eigenen Methode getreu, ſo wird ſich der ſo beſchaffene Fortſchritt auch hier in ſeiner Eigenthümlichkeit wiederholen müſſen. Wir fragen daher:

a) Schlägt die logiſche Idee bei ihrem Uebergange in die Natur in das Gegentheil ihrer um? — Geſchieht der Fortſchritt durch das Princip der Negativität, und beſteht die Thätigkeit der Negation darin, das unmittelbar Vorhergehende zu negiren, und das Andere an ſeine Stelle zu ſetzen; ſo iſt nothwendig, daß bei dem gegenwärtig zu beſprechenden Uebergange das Logiſche übergeht in das Unlogiſche, das Denkende in das Gedankenloſe, das Vernünftige in das Unvernünftige, das Nothwendige in das Zufällige, das Freie in das Unfreie, und das Göttliche in das Ungöttliche. Und nun entſteht eben die Frage, ob dieß bei Hegel wirklich der Fall ſei. Wir antworten: Zur Hälfte, und das iſt der Grund, warum ſich Hegel in der Anwendung ſeiner eigenen Methode bei dem Uebergange aus der Logik in die Naturphiloſophie ungetreu geworden iſt. In der obigen Darſtellung

1) Encyklopädie §. 375. 376. S. 384. 385.

haben wir geſehen, daß nach der Anſchauung des Meiſters die Natur der Abfall der Idee von ſich ſelbſt, ein Uebergehen derſelben in Unangemeſſenheit, zügelloſe Zufälligkeit, Unvernunft und Aeuſſerlichkeit iſt. Allein dieſes Uebergehen oder vielmehr dieſes Abfallen iſt nicht vollſtändig. Denn fürs Erſte bleibt der Begriff in der Natur nichts deſto weniger vorhanden; ja er iſt ſogar der beharrliche Grund des Naturlebens, und das Princip, das die Stufen und Ordnungen deſſelben hervorruft und beherrſcht. Sodann aber hört die Natur, obſchon im Widerſpruche mit der Idee ſtehend, dennoch nicht auf, ihr fortwährend zu entſprechen. Denn Hegel ſelbſt gibt die Beſtimmung: „Nicht nur muß die Philoſophie mit der Natur-Erfahrung übereinſtimmend ſein, ſondern die Entſtehung und Bildung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft hat die empiriſche Phyſik zur Vorausſetzung und Bedingung. Ein Anderes aber iſt der Gang des Entſtehens und die Vorarbeiten einer Wiſſenſchaft, ein Anderes die Wiſſenſchaft ſelbſt; in dieſer können jene nicht mehr als Grundlage erſcheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffes ſein ſoll. Es iſt ſchon erinnert worden, daß auſſerdem, daß der Gegenſtand nach ſeiner Begriffsbeſtimmung in dem philoſophiſchen Gange anzugeben iſt, noch weiter die empiriſche Erſcheinung welche derſelben entſpricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen iſt, daß ſie jener in der That entſpricht[1]).“ Dieſe Stelle kann nicht ſo ausgelegt werden, als ob in ihr geſagt würde, die Philoſophie ſtimme mit der Natur-Erfahrung wie überhaupt, ſo auch in ſofern zuſammen, als die Philoſophie, welche mit der Begriffsbeſtimmung, und zwar mit dieſer als mit einer nothwendigen, ſich befaßt, auch nothwendig erweiſe, die Natur ſei der Abfall der Idee von ihr ſelber, denn dieß hat die Wiſſenſchaft des Begriffs, die Logik, nirgends gethan, vielmehr ſcheint ſie nach der obigen Stelle einen ſolchen Vorgang in ihren Vorſtellungen abſolut auszuſchließen, da ſie gerade das Umgekehrte, das Entſprechen behauptet. Der Abfall von der Idee

1) Encykl. §. 246. S. 226.

und das plötzliche Hineinfallen in die Aeuſſerlichkeit, Idee- und Begriffsloſigkeit, in die Unvernünftigkeit und zügelloſe Zufälligkeit iſt vielmehr das, was unmittelbar nach der Logik im Eingange der Naturphiloſophie als ein abſolut Befremdendes und ſchlechthin Ungeahntes uns entgegentritt. Wir können daher ſagen: die Idee fällt von ihr ab, und fällt nicht ab; ſie geräth in Widerſpruch mit ſich, und hört doch nicht auf ſich zu entſprechen; ſie wird unvernünftig und bleibt vernünftig: ſie geht in zügelloſe Zufälligkeit über und hört doch nicht auf, ſchlechthin nothwendig zu ſein.

b) Schlägt die logiſche Idee bei ihrem Uebergange in die Natur in ein Höheres um? Die Antwort hierauf iſt leicht zu geben. So lange die Unvernunft nicht über der Vernunft, der Zufall nicht über der Nothwendigkeit, das Gedankenloſe nicht über dem Gedankenhaften, die Unangemeſſenheit nicht über der Angemeſſenheit, und der Widerſpruch nicht über der Harmonie ſteht; — ſo lange ſchlägt die logiſche Idee bei ihrem Uebergange in die Natur nicht in ein Höheres um Sagt man aber vielleicht, das ſei eben der große Fortſchritt, daß das Denken nicht mehr ein blos logiſches, ſondern ein actuelles, das Sein nicht mehr blos ein reines, ſondern ein concretes ſei; — ſo müſſen wir erwiedern, daß ja nach Hegel ſelber dasjenige, in was die logiſche Idee übergehe, das Unvernünftige, Widerſpruchsvolle und Ohnmächtige, das Logiſche aber alle Wahrheit und alle wahre Wirklichkeit ſei. Iſt das Unwahre höher als das Wahre? — Es kann daher von einem Höhern in der That keine Rede ſein, und Hegel thut gut daran, den Uebergang einen Abfall zu nennen. Allein dieſer Abfall iſt, näher und tiefer angeſchaut, nur ein Abfall Hegels ſelbſt von ſeiner eigenen Methode.

2) Von der Natur behauptet Hegel, die anſchauende Idee zu ſein. Wir mögen dieſen Ausdruck erwägen, wie wir wollen, nie kommt es zu dem, was Hegel eigentlich mit ihm will. Was iſt in dieſer Anſchauung Subject und was iſt Object? Die Idee iſt das Anſchauende; aber indem ſie ſelber es wiederum iſt, was angeſchaut wird, ſo iſt ſie auch das Object, ſo daß hier

vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven iſt. Die Idee kann ſich daher unmöglich als ein Anderes ſchauen, als ſie wirklich iſt. Iſt daher die logiſche Idee das Vernünftige, das Nothwendige, das Angemeſſene, wie kann ſie ſich ſelber als das Unvernünftige, Zügelloſe, Zufällige und Unangemeſſene anſchauen? — Eben ſo verhält es ſich, wenn wir zu dem Ausdrucke des Sichentlaſſens uns wenden. Wer entläßt, und wer wird entlaſſen? Beides iſt wiederum nur die logiſche Idee: ſie entläßt, und ſie wird entlaſſen, denn ſie entläßt ſich ſelber. Entläßt ſich aber die Idee ſelber, und iſt ſie ſo, wie das Entlaſſende ſo das Entlaſſene; ſo kann ſie als die entlaſſene offenbar nicht die entgegengeſetzte Natur von dem haben, was ſie als die entlaſſende iſt. Indem daher die Idee ſich ſelber anſchaut und ſich ſelber entläßt; ſo kommt ſie auch nie von ſich ſelber hinweg, ſie bleibt ſtets die Idee und hört nicht auf es zu ſein. Selbſt die äuſſerliche Darſtellung ihrer ſelbſt, oder ihre Erſcheinung in der Aeuſſerlichkeit, hebt dieſe Identität, dieſe Sichſelbſtgleichheit der Idee nicht auf. Denn ſie tritt nur als das in die äuſſere Erſcheinung, was ſie an ſich iſt. Iſt dieß nicht der Fall, ſo hebt Hegel alles dasjenige ſelber wieder auf, was er früher über Inneres und Aeuſſeres, über Weſen und Erſcheinung, insbeſondere aber in der Lehre vom Begriffe über die Idee als das Subject-Object, die Einheit des Begriffs und der Objectivität feſtgeſetzt hat. Dieſes Alles näher betrachtet, erſcheint es als abſolut unmöglich, daß die logiſche Idee eine Thätigkeit des Uebergehens aus ſich ſelber in und mit Freiheit entfalte, in Folge deren ſie ſich ins gerade Gegentheil von dem verkehrt, was ſie an ſich iſt, um in abſoluten Widerſpruch mit ſich ſelber zu gerathen. Was ficht die Vernunft an, in die Unvernunft überzugehen? — Wenn daher Hegel ſagt: „Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Sein dem Begriffe nicht, ſie iſt vielmehr der unaufgelöste Widerſpruch [1]"; ſo iſt die ganze Rede nur eine unerwieſene Behauptung, denn das Werden des Widerſpruchs iſt nicht erklärt, es wird nur vorausgeſetzt, daß der

1) Encyklopädie §. 248. S. 227.

Widerſpruch ſei. Indem es aber im Intereſſe der Wiſſenſchaft lag, daß ſowohl das Werden der Natur als das Werden des Widerſpruchs in ihr erklärt werde, beides aber ausbleibt und nur die leere Behauptung an die Stelle der Erklärung tritt; ſo finden wir in der That keinen andern Widerſpruch als den mit dem eigenen Syſtem und den mit der Wiſſenſchaft.

3) Wenn die von der Idee aufgeſtellte Definition, daß ſie die Einheit des Begriffs und der Objectivität ſei, eine richtige ſein ſoll; ſo war der erſte Ort, dieß zu erweiſen, der Eingang in die Naturphiloſophie. Bis dahin trat die Definition nur in der Geltung einer vorläufigen Annahme auf, die ihre Wahrheit ſpäter zu erweiſen hätte. Je weniger aber die Phänomenologie die concrete Wirklichkeit durch eine wiſſenſchaftliche Analyſe auf den Begriff zurückgeführt hatte, deſto mehr verlangt nunmehr die wiſſenſchaftliche Ehre, daß gezeigt werde, wie die logiſche Idee in die Wirklichkeit übergehe. Unter der Wirklichkeit, unter der Realität, verſtehen wir nicht die Realität im abſtracten Elemente des Denkens, ſondern die der ſinnlichen Wahrnehmung zugängliche, ihr ſich darſtellende Wirklichkeit, das materielle Daſein der Welt, die Natur. Zu dieſem Andern nun, das im logiſchen Begriff noch nicht enthalten war, zu dieſem Weitern, zu dieſem B kommt es nun bei Hegel in der That nicht. Vermag aber das reine Denken nicht dieſe lebendige Wirklichkeit hervorzubringen; ſo iſt das ganze Syſtem Lüge, und die Logik weit davon entfernt, Metaphyſik zu ſein. Ja die logiſche Idee, welche die abſolute ſein ſoll, wird in dem Augenblicke, in dem ſie ihre Abſolutheit an den Tag zu geben hätte, in ihrer völligen Ohnmacht und Lügenhaftigkeit daſtehen. Allein eben jener Augenblick des wirklichen Erweiſes kommt nicht, und Alles bleibt bei der Behauptung. Die Idee verharrt, obſchon die abſolute, fortwährend in ſich ſelber, ſie kommt nicht über ſich hinaus, ſie producirt nichts Anderes, und erweist dadurch jene oben berührte Ohnmacht und jene Unwahrheit an ihr ſelbſt. Was daher die logiſche Idee vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes war, das bleibt ſie, denn eben zu jener Erſchaffung kommt es nimmermehr auf einem andern Wege, als auf dem der Fiction.

4) Die bisher aufgefundenen Ungereimtheiten der Hegelſchen Naturphiloſophie erreichen aber das Höchſte, wenn in Unterſuchung kommt, was der eigentliche Inhalt des Naturlebens iſt. Dieß iſt aber nichts Geringeres als Gott ſelbſt. Denn die logiſche Idee, die ſich in die Natur entläßt, iſt ja nach allen bisherigen Beſtimmungen die Gottheit. Die Natur iſt daher Gott, wie er ſich aus ſich ſelbſt, aus der logiſchen Idee, entlaſſen hat, Gott alſo in der Aeuſſerlichkeit, in der-Anderheit des Seins. Inhalt der Natur iſt ſomit Gott, und damit erweist ſich ſo recht die reine Innerweltlichkeit des Hegelſchen Abſoluten. Gott iſt nicht etwa nur der Weltgeiſt, ſondern er iſt alles das ſelbſt, was uns in der Kategorie des Naturlebens entgegentritt: Es iſt Gott, göttliche Bewegung, göttliches Leben, was in der Lehre von der Schwere, von der Trägheit der Körper, vom Stoß, vom Fall, von der Gravitation, von der Cohäſion, Adhäſion, vom chemiſchen Proceß u. ſ. f. abgehandelt wird. Und damit ſinkt man offenbar in den craſſeſten Pantheismus hinein, in einen Pantheismus, der Hand in Hand mit dem Materialismus geht. Allerdings wird geſagt, die Natur ſei eine unangemeſſene Form des göttlichen Seins; allein da das Abſolute in dieſe Form ſich ſelbſt begibt, ſo lehrt man nur einen unbegreiflichen Abfall des Abſoluten von ſich ſelber. Und dieſe Lehre iſt eigentlich ſo recht der unaufgelöste Widerſpruch, den das Hegelſche Syſtem in ſich trägt und welcher es ſelber iſt. Zu dieſem Widerſpruch tritt als ein Anderes die Ohnmacht. Obſchon die logiſche Idee den bleibenden Grund der Natur ausmacht; ſo entbehrt doch jede Geſtalt des Begriffs ihrer ſelbſt. Der Begriff iſt alſo ohnmächtig, ſich ſelbſt in der Natur durchzuführen. Aber die Ohnmacht des Begriffs, ſie iſt nur die Ohnmacht Gottes ſelbſt, welche an den Tag tritt, ſobald ſich Gott als die abſolute Macht bethätigen ſoll, ſich ſelbſt, das eigene Weſen und Leben, ungebrochen und ohne Widerſpruch durchzuführen [1]). Und ſo hebt

---

1) Ulrici ſagt daher ſehr gut: „Der Hegelſche Gott iſt, wie das Hegelſche Syſtem, nur in der Logik mächtig; auſſerhalb des reinen, abſtracten Gedankens iſt er auſſerhalb ſeiner ſelbſt, und ſtirbt den Tod

ſich das göttliche Weſen für die Vorſtellung allenthalben ſelber auf, Gott erſcheint überall im Widerſpruch mit ſeinem Begriff.

5) Die Ohnmacht des Begriffes iſt aber auch noch von einer andern Seite her zu beleuchten. Sie iſt nämlich an ſich nur die Ohnmacht des Syſtems, und zwar dieß in einer zweifachen Hinſicht. Denn fürs Erſte vermag das Syſtem nicht, den Uebergang aus der logiſchen Idee in die Natur zu bewerkſtelligen, und darum glaubt es am beſten daran zu thun, das eigene Unvermögen auf den Begriff und ſelbſt auf Gott zu übertragen. Fürs Zweite zeigt ſich die Ohnmacht in dem Unvermögen des Geiſtes, in der Natur das Einzelne als ſolches zu erkennen, die individuellſten Eigenſchaften und Beſchaffenheiten der concreten Welt; damit aber das Unvermögen nicht als ſolches erſcheine, wird eben jenes Einzelne, jenes Individuelle das Zufällige, Willkührliche, Bedeutungsloſe genannt, und hinzugeſetzt: „Das Ungehörige iſt von dem Begriff zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen.“ —

6) Wenn wir ſowohl in der kritiſchen Darſtellung der Phänomenologie als der Logik dargethan, daß das Hegelſche Syſtem des wahren Begriffes der Subjectivität entbehre, und eben ſo des Begriffes der Perſönlichkeit; ſo beſtätigt Hegel unſere Ueberzeugung über ihn ſelbſt nur zu ſehr, indem er die Subjectivität, und zwar die formelle in die vegetabiliſche, die concrete (Subjectivität) aber in die animaliſche Welt verlegt [1]). Pflanze alſo und Thiere ſind Subjectivitäten.

7) Das ganze Unternehmen Hegels, die concrete Welt aus der logiſchen Idee hervorgehen zu laſſen, mußte durch ſeinen Widerſpruch mit dem chriſtlichen Princip ſcheitern, und zwar wie ſich das letztere in Abſicht auf die Schöpfung der Welt durch die Allmacht ausſpricht. Allerdings iſt vor der Schöpfung die Idee, aber nicht die logiſche, welche nach Hegel Gott ſelbſt iſt, ſondern die Idee der Welt, welche Gott als die Idee ſeines Nichtichs ewig in ſeinem Verſtande trug, und die er ſofort im Anfange der Zeit

---

der Abſtraction. Denn wahrlich! dieſer ohnmächtige Gott verdient kaum den Namen eines Götzen, geſchweige des allmächtigen Gottes!“ A. a. O. S. 133.

1) Encyklopädie §. 343—376. S. 354—385.

durch unmittelbare Schöpfung aus Nichts verwirklichte. Es iſt hier nicht der Ort, die metaphyſiſche Wahrheit der chriſtlichen Vorſtellung und die Unwahrheit der gegentheiligen weitläuftig darzuthun, es war nur der Ort, ſie anzudeuten[1]).

8) Daſſelbe iſt der Fall, wenn es ſich um die Beſchaffenheit der Natur handelt. Allerdings entſpricht die Natur, wie ſie jetzt iſt, ihrer Idee nicht: aber dieſes Nichtentſprechen iſt weder eine Unangemeſſenheit an die Idee der Gottheit, noch iſt es Gott ſelbſt, der in dieſe Unangemeſſenheit, in dieſen Widerſpruch durch Abfall gekommen iſt; ſondern es iſt die Sünde des Menſchen, welche die Natur, die urſprünglich vollkommen war, einem unvollkommenen Zuſtande unterworfen hat[2]). Wie es keine Idee des Böſen gibt, ſo iſt auch das Urſprüngliche, als das der Idee Entſprechende, das Vollkommene; das Unvollkommene, der Widerſpruch iſt das Gewordene, und zwar das durch Freiheit Gewordene[3]).

11.

Die Philoſophie des Geiſtes.

Das Allgemeine.

Das Allgemeine begreift in ſich die Aufſtellung des Begriffs des Geiſtes und die Eintheilung der geſammten Geiſtesphiloſophie.

Je weniger es Hegeln bisher gelungen iſt, ein wahres Subject zu gewinnen, um deſto geſpannter ſind wir nunmehr darauf, wie er die Natur und das Weſen des Geiſtes beſtimme. Und dennoch haben wir auf der andern Seite zu großen Erwartungen keinen Grund. Denn wenn zwar allerdings Hegel auf den

1) Wir verweiſen auf die von uns aufgeſtellte Dialektik der Idee in der Philoſophie des Chriſtenthums I. Bd. S. 820—923.

2) Röm. 8, 19—22.

3) Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 822. 823. 845. 914. 915. 921. 922.

bisherigen Gebieten keine Veranlaſſung haben konnte, den vollen Begriff des Geiſtes zu exponiren; ſo war doch alles bisher darüber Vorgebrachte ſo beſchaffen, daß es jede Hoffnung eines Gelingens niederhielt. Mit einer ſolchen Phänomenologie, einer ſolchen Logik und einer ſolchen Naturphiloſophie läßt ſich kein wahrer Begriff des Geiſtes vereinbaren. Wenn die Logik an der Natur alles dasjenige, was über das rein Logiſche hinausliegt, als Unvernunft, Zufälligkeit und Ohnmacht richtet; ſo wird die Logik auch dem Geiſte nicht geſtatten, zu ſein, was er an ſich und in Wahrheit iſt. Dazu kommt noch das pantheiſtiſche Moment, das jeden wirklichen Geiſt zum bedeutungsloſen Moment des abſoluten Geiſtes herabſetzt, der für ſich ſelbſt wiederum nichts iſt als das Kategoriengerippe der logiſchen Idee.

Wie es ſich nun aber in Wahrheit verhalte, muß die Philoſophie des Geiſtes ſelbſt erweiſen, ſie muß zeigen, ob in ihr mehr und Anderes enthalten ſei, als in der logiſchen Idee, der reinen Abſtraction. Hegel aber gibt nachſtehende Beſtimmungen:

a) Begriff des Geiſtes. Der Geiſt hat für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren Wahrheit, und damit deren abſolut Erſtes er iſt. In dieſer Wahrheit iſt die Natur verſchwunden, und der Geiſt hat ſich als die zu ihrem Fürſichſein gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl als das Subject der Begriff iſt. Dieſe Identität iſt abſolute Negativität, weil in der Natur der Begriff ſeine vollkommene äuſſerliche Objectivität hat, dieſe ſeine Entäuſſerung aber aufgehoben, und er in dieſer ſich identiſch mit ſich geworden iſt. Er iſt dieſe Identität ſomit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur. Das Weſen des Geiſtes iſt deßwegen formell die Freiheit, die abſolute Negativität des Begriffs als Identität mit ſich. Nach dieſer formellen Beſtimmung kann er von allem Aeuſſerlichen und ſeiner eigenen Aeuſſerlichkeit, ſeinem Daſein ſelbſt abſtrahiren; er kann die Negation ſeiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieſer Negativität affirmativ ſich verhalten und identiſch für ſich ſein. Dieſe Möglichkeit iſt ſeine abſtracte fürſich-ſeiende Allgemeinheit in ſich. Dieſe Allgemeinheit iſt auch

ſein Daſein. Als für ſich ſeiend iſt das Allgemeine ſich beſondernd und hierin Identität mit ſich. Die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt daher die Manifeſtation. Er iſt nicht irgend eine Beſtimmtheit oder Inhalt, deſſen Aeuſſerung und Aeuſſerlichkeit nur davon unterſchiedene Form wäre; ſo daß er nicht Etwas offenbart, ſondern ſeine Beſtimmtheit und Inhalt iſt dieſes Offenbaren ſelbſt. Seine Möglichkeit iſt daher unendliche, abſolute Wirklichkeit. Das Offenbaren, welches als die abſtracte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt als Offenbaren des Geiſtes, der frei iſt, Setzen der Natur als ſeiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt. Das Offenbaren im Begriffe iſt Erſchaffen derſelben als ſeines Seins, in welchem er die Affirmation und Wahrheit ſeiner Freiheit ſich gibt. Das Abſolute iſt der Geiſt; dieß iſt die höchſte Definition des Abſoluten. Dieſe Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß kann man ſagen, war die abſolute Tendenz aller Bildung und Philoſophie, auf dieſen Punkt hat ſich alle Religion und Wiſſenſchaft gedrängt; aus dieſem Drang allein iſt die Weltgeſchichte zu begreifen [1]).

b) Eintheilung der Philoſophie des Geiſtes. Die Entwicklung des Geiſtes iſt: daß er

I. in der Form der Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, innerhalb ſeiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. daß das, was ſein Begriff iſt, für ihn wird, und ihm ſein Sein dieß iſt, bei ſich, d. i. frei zu ſein, — ſubjectiver Geiſt;

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit iſt, — objectiver Geiſt;

III. in an und für ſich ſeiender und ewig ſich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geiſtes und ſeiner Idealität oder ſeines Begriffs, der Geiſt in ſeiner abſoluten Wahrheit, — der abſolute Geiſt.

1) Encyklopädie §. 381—384. S. 392. 393.

Die zwei erſten Theile der Geiſteslehre (fährt Hegel fort) befaſſen den endlichen Geiſt. Der Geiſt iſt die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung der Unangemeſſenheit des Begriffs und der Realität mit der Beſtimmung, daß ſie das Scheinen innerhab ſeiner iſt, — ein Schein, den an ſich der Geiſt ſich als eine Schranke ſetzt, um durch Aufheben derſelben für ſich die Freiheit als ſein Weſen zu haben und zu wiſſen, d. i. ſchlechthin manifeſtirt zu ſein. Die verſchiedenen Stufen dieſer Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Beſtimmung des endlichen Geiſtes iſt, ſind Stufen ſeiner Befreiung, in deren abſoluten Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgeſetzten, das Erzeugen derſelben als eines von ihm geſetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr Eins und daſſelbe ſind, — einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wiſſen derſelben ſich reiniget [1]).

Zunächſt haben wir den von Hegel aufgeſtellten Begriff des Geiſtes zu beleuchten. Hier iſt aber vor Allem die Stellung ins Auge zu faſſen, welche der Geiſt zur Natur einnimmt. Der Geiſt iſt die Wahrheit der Natur, ihr abſolut Erſtes, in welchen ſie wieder verſchwindet. Er hat ſich in die Natur wohl entäuſſert, iſt in ſie übergegangen; aber er bleibt nicht in der Natur gefangen, iſt nicht ein ihr Unterworfener, ſondern erweist ſich als die in ſich ſelbſt zurückkehrende Idee, die zu ihrem Fürſichſein gelangt. Von dieſer Idee iſt der Begriff ſowohl das Object als das Subject, denn es beſteht ja die Macht des Begriffes eben darin, ſich durch Entäuſſerung in die Natur zu objectiviren, aus der Entäuſſerung ſich aber wieder zurück in ſich ſelber zu nehmen, und in ſich das Identiſche zu ſein und zu bleiben. Dieſe Identität iſt die abſolute Negativität, und der Geiſt bethätiget ſein abſolutes Weſen eben durch dieſe auf ganz vorzügliche Weiſe. Darum wird das Weſen des Geiſtes formell die Freiheit genannt, dieſe aber für die abſolute Negativität des Begriffs als Identität mit ſich ausgegeben. Aber eben von die-

1) Encyklopädie §. 385. 386. S. 394. 395.

ſen Beſtimmungen haben wir ſchon wiederholt geſehen, daß ſie weder Beſtimmungen der Subjectivität noch der Perſönlichkeit ſind, und da ſie jetzt in der Lehre vom Geiſte als Grundbeſtimmungen wiederholt werden; ſo iſt unſere frühere Ahnung nur zu ſehr erfüllt, daß das Hegelſche Syſtem nicht zum wahrem Begriff des Geiſtes als des perſönlichen ſich emporzuarbeiten vermöge. Denn wir haben in dieſem Geiſte nichts vor uns, als die logiſche Idee, die ſich vermöge des ihr einwohnenden Princips der Negativität in die Natur entläßt, und aus der Natur durch die Macht deſſelben negativen Princips wieder in ſich ſelber zurücknimmt. So iſt der Geiſt immer nur das Allgemeine, das ſich beſondert, in der Beſonderung aber identiſch mit ſich bleibt. Durch dieſe Beſonderung manifeſtirt ſich der Geiſt, ohne hiedurch zu einem Beſtimmten, zu einem wirklich Perſönlichen zu werden, ſondern das Weſentliche iſt nur das Offenbaren, das In-die-Erſcheinung-treten, und die Zurücknahme ſeiner aus der Erſcheinung. In dieſem unruhigen Pulſiren, in dieſer ewigen Subject-Objectivirung und Object-Subjectivirung des Geiſtes beſteht ſeine abſolute Wirklichkeit. Dieſer Geiſt aber iſt der abſolute Geiſt ſelbſt, die Gottheit. Wie wenig aber Gott als dieſer abſolute Geiſt über die Natur hinauskomme, geht ſchon aus der Beſtimmung hervor, daß der abſolute Geiſt die Natur als ſeine Welt ſetze, wozu noch die andere kommt, das Offenbaren im Begriffe ſei Erſchaffen der Natur als ſeines Seins, in welchem er die Affirmation und Wahrheit ſeiner Freiheit ſich gebe[1]). Der abſolute Geiſt daher iſt nach dieſer an Hegel ſchon gewohnten pantheiſtiſchen Anſchauung das, was alles Endliche wohl in ſich faßt und in ſich als in ſeine Einheit zuſammenſchließt, was aber über dieſe endliche Einheit nicht ſelbſt hinausgreift als ein Höheres: der abſolute Geiſt iſt daher ſchlechthin intramundan, nicht extramundan oder transcendent zugleich, wie der Gott des Chriſtenthums. Hegel irrt daher ſehr, wenn er in ſeiner Eintheilung der Philoſophie des Geiſtes nur den ſub-

1) Encyklopädie §. 384. S. 393.

jectiven und objectiven Geiſt den endlichen Geiſt nennt; denn der beide in der Einheit des Begriffs und der Objectivität zuſammenfaſſende abſolute Geiſt hat zu ſeinem wirklichen Inhalte nur jene beiden. Und das eben iſt der Grund, warum Hegel ſogleich auf jene Eintheilung hin das Endliche, wie ſchon mehrmals, als bloßen Schein, als reine Nichtigkeit anſieht, weil das Wahre am Endlichen das Unendliche, der abſolute Geiſt ſei. Aber in der That, dieſer Ausſpruch iſt die höchſte Ironie des Hegelſchen Syſtems auf ſich ſelber, denn in Wahrheit verhält es ſich gerade umgekehrt: Der abſolute Geiſt ſelbſt iſt leerer Schein, denn was ihn ſubſtantiell füllet, iſt eben nur das Endliche, es iſt endliches Sein, endliches Beſtehen, endliches Bewegen, endliches Streben, endliches Leben. Dieſes Alles aber iſt der abſolute Geiſt in Wahrheit ſelbſt nicht, ſondern er, der über der Endlichkeit frei und hehr in ſeiner Perſönlichkeit ſteht, bringt ſie durch Schöpfung aus dem Nichts als ein Anderes, als ſein Nichtich hervor, lenkt, leitet ſie, und führt ſie als Vorſehung zu ihrer Vollendung.

So ſehr daher auch die Hegelſche Philoſophie ſich Mühe gibt, als chriſtliche ſich darzuſtellen, ſie iſt in allen Punkten von der wirklich chriſtlichen Anſchauung ſchlechthin entfernt und ihr abſoluter Widerſpruch. Der abſolute Geiſt Hegels hebt Natur und endlichen Geiſt in ſich oder vielmehr ſich ſelber an beiden auf; der abſolute Geiſt des Chriſtenthums hebt weder die Welt in ſich, noch ſich an der Welt auf, er iſt in ſeiner durchgängigen Selbſtſtändigkeit weltfrei, aber eben, weil er dieſes iſt, kann er ſie auch mit Freiheit hervorbringen und zu der hervorgebrachten ins Verhältniß der Liebe und durch Liebe treten. Darum herrſcht auch nur auf dieſer Seite die wahre Innigkeit, wie auf der andern die abſolute Kälte herrſcht, jene eiſige Liebe des Spinoziſtiſchen Syſtems, welche alles religiöſe Leben zum Erſtarren bringt.

Indem wir dieſes ausſprechen, weiſen wir auf unſere obige Darſtellung der Hauptgrundſätze des chriſtlichen Theismus [1]), und hier wiederum auf eine Stelle des Auguſtinus zurück, welche die Immanenz Gottes in der Welt eben ſo wie

1) Siehe oben S. 150—171.

ſeine Transcendenz über ſie hinaus, und dabei eine Innigkeit und Wärme des Zuſammenhangs zwiſchen Gott und der Creatur lehrt, von welcher der Pantheismus nicht einmal eine leiſe Ahnung hat [1]). Wir könnten jene aus Auguſtin geſchöpften Stellen hier um Vieles vermehren; wollen uns aber nur mit Wenigem begnügen. Dazu gehört gleich jene Bemerkung, die der Kirchenvater macht, daß ihm Gott innerlicher als ſein Innerſtes, zugleich aber auch höher als ſein Höchſtes ſei [2]). Unmittelbar mit dieſer Vorſtellung kommt ihm aber die frühere manichäiſche in den Sinn, der er anhing, als er Gott noch nicht mit den Kräften des Geiſtes ſuchte, und darum, als Manichäer [3]), als Geiſt ihn zu begreifen nicht vermochte, denn er hielt ihn für die abſolute Subſtanz [4]), in einem Sinne, der von dem des Spinoza und Hegel nicht viel abweicht, zum Zeichen, daß zu keiner Zeit der Pantheismus Gott als Geiſt faſſen kann. Wohl iſt es nach der Anſchauung des Kirchenvaters der Geiſt, durch den der Menſch zu Gott hinaufſteigt; aber der Geiſt, durch welchen der Menſch emporſteigt, iſt des Menſchen eigener Geiſt, und der, zu dem er aufſteigt, iſt Gott: zu Gott alſo aufſteigend, ſteigt der Menſch zu einem andern und höhern Geiſt auf [5]). Alles aber concentrirt Auguſtinus in der Stelle: Und ich drang hinein zum Sitze meines Geiſtes, der dort für ihn iſt in meinem Gedächtniſſe, weil auch

1) Siehe oben S. 162. 163.

2) Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo. Conf. l. III. c. 6. (al. 11.).

3) Siehe die obige Darſtellung des Manichäismus S. 72. 73. Gott als abſolute Subſtanz.

4) Et non noveram Deum esse spiritum non cui membra essent per longum et latum, nec cui esse moles esset. Conf. l. III. c. 7. (al. 12.). Ferner: Animas non solum hominum, sed etiam pecorum, de Dei esse substantia, et omnino partes Dei esse arbitrantur (Manichaei). Epist. 236. (al. 74.) ad Deuterium. Damit ſind die oben S. 72 u. 73. mitgetheilten gleichlautenden Stellen zu vergleichen.

5) Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam adscendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori. Confess. l. X. c. 7.

der Geiſt ſeiner ſich erinnert; und auch dort, o Herr, warſt du nicht. Denn nicht das Bild von etwas Körperlichem biſt du; noch biſt du die Regung eines Belebten, wie jene iſt, wenn wir uns erfreuen, betrübt ſind, begehren, fürchten, uns erinnern, vergeſſen, und dergleichen mehr; noch biſt du der Geiſt ſelbſt, weil du der Herr und Gott des Geiſtes biſt[1]). Alles dieſes wird gewandelt; du aber bleibſt unwandelbar über Allem, und läſſeſt dich herab, in meinem Gedächtniſſe zu wohnen, wo ich dich erkannte. Wo alſo fand ich dich, daß ich dich erkannte? denn du warſt nicht in meinem Gedächtniß, eh' ich dich erkannte. Wo alſo fand ich dich, daß ich dich erkannte? als nur in dir über mir[2]).

Zu dieſer Höhe und Erhabenheit der Anſchauung vermag ſich Hegel nicht zu erheben; den Zug des menſchlichen Geiſtes zu Gott kann er ſich nur pantheiſtiſch erklären, als Zug der Gottheit zu ſich ſelber, als Verhältniß Gottes nur zu ſich. Was daher immer als Religiöſes ſich erheben und feſtſetzen will, die logiſche Kategorie der Endlichkeit und Unendlichkeit läßt es nicht zu, und eben ſo wenig die Kategorie des Fürſichſeins; denn Sein-für-Eines iſt nur das Fürſichſein ſelbſt, woraus Hegel ſofort den Schluß zieht: „Gott iſt daher für ſich, inſofern er ſelbſt das iſt, das für ihn iſt[3])". Gott iſt alſo der Geiſt ſelbſt, der ihn verehrt und anbetet.

So wenig wir daher einerſeits in Abrede ſtellen wollen, daß in der Philoſophie Hegels, die Sache äuſſerlich angeſehen, eine reiche Fülle von Gedanken vorkommt; ſo gewiß iſt doch wiederum andrerſeits, daß ſie mit dem Pantheismus das allgemeine Loos theilt, innerlich dürftig und arm zu ſein. Denn

---

(al. 11.) Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus adscendens ad eum, qui fecit me. Ibid. c. 8. (al. 12.). Ecce ego adscendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes. Ibid. c. 17. (al. 26.).

1) Ita nec ipse animus es, quia Dominus et Deus animi tu es.

2) Ubi ergo te inveni ut discerem te? nisi in te supra me. Ibid. c. 25. 26. (al. 36. 37.).

3) Logik I. S. 177.

ſie kennt nur Eine Idee, die Idee des Abſoluten [1]). Dieſes aber, das Abſolute, iſt zu arm und zu kraftlos, um etwas Anderes als ſich denken und hervorzubringen zu vermögen: darum denkt es in Allem ſich nur ſelber und bringt ſich in Allem nur ſelbſt hervor.

Nach der obigen Eintheilung theilt ſich der Eine Geiſt in den a) ſubjectiven, b) objectiven, c) abſoluten Geiſt, der die Einheit jener beiden iſt.

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

12.

Der ſubjective Geiſt.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der Geiſt als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht blos aufgefaßt, wie es die Beſtimmtheit der Idee als logiſcher iſt, ſondern wie der concrete Geiſt ſich zu demſelben beſtimmt.

Der ſubjective Geiſt iſt:

A) An ſich oder unmittelbar; ſo iſt er Seele oder Naturgeiſt; — Gegenſtand der Anthropologie.

B) Für ſich oder vermittelt, noch als identiſche Reflexion in ſich und in Anderes; der Geiſt im Verhältniß oder Beſonderung; Bewußtſein, — der Gegenſtand der Phänomenologie des Geiſtes.

C) Der ſich in ſich beſtimmende Geiſt, als Subject für ſich, der Gegenſtand der Pſychologie.

In der Seele erwacht das Bewußtſein; das Bewußtſein ſetzt ſich als Vernunft, die unmittelbar zur ſich wiſſenden Vernunft erwacht iſt, welche ſich durch ihre Thätigkeit zur Objectivität, zum Bewußtſein ihres Begriffs bildet [2]).

A. Die Anthropologie.

13.

Die Seele [3]).

Hegel hat ſo eben in der Eintheilung der Lehre vom ſubjectiven Geiſt, mit welchem es die Anthropologie zu thun hat, die

1) Encyklopädie §. 213. S. 204.

2) Encyklopädie §. 387. S. 397. 398.

3) Encyklopädie §. 388—412. S. 399—435.

Seele den Naturgeiſt genannt. Wie erklärt er ſich hierüber? — Es geſchieht alſo:

Der Geiſt iſt als die Wahrheit der Natur geworden. Auſſerdem, daß in der Idee überhaupt dieß Reſultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Erſten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriffe die beſtimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und der Geiſt ſo ſich als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelheit auſſer-ſich-ſeiende, ſondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit vorausſetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geiſt iſt. Die Seele iſt nicht nur für ſich immateriell, ſondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie iſt die Subſtanz, ſo die abſolute Grundlage aller Beſonderung und Vereinzelung des Geiſtes, ſo daß er in ihr allen Stoff ſeiner Beſtimmung hat, und ſie die durchdringende, identiſche Idealität derſelben bleibt. Aber in dieſer noch abſtracten Beſtimmung iſt ſie nur der Schlaf des Geiſtes; — der paſſive Nus des Ariſtoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles iſt. Der Geiſt iſt die exiſtirende Wahrheit der Materie.

Nach dieſer Begriffsaufſtellung theilt Hegel die Lehre von der Seele alſo ein:

Die Seele iſt zuerſt

a) in ihrer unmittelbaren Naturbeſtimmtheit, — die nur ſeiende, natürliche Seele;

b) tritt ſie als individuell in das Verhältniß zu dieſem ihrem unmittelbaren Sein, und iſt in deſſen Beſtimmtheiten abſtract für ſich, — fühlende Seele;

c) iſt daſſelbe als ihre Leiblichkeit in ſie eingebildet, und ſie darin als wirkliche Seele.

a) Die natürliche Seele: Die allgemeine Seele muß nicht als Weltſeele gleichſam als ein Subject fixirt werden, denn ſie iſt nur die allgemeine Subſtanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit, Subjectivität hat. So zeigt ſie ſich als einzelne, aber unmittelbar nur als ſeiende Seele, welche

Naturbeſtimmtheiten an ihr hat. Dieſe haben, ſo zu ſagen, hinter ihrer Idealität freie Exiſtenz, d. i. ſie ſind für das Bewußtſein Naturgegenſtände, zu denen aber die Seele als ſolche ſich nicht als zu äuſſerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr ſelbſt dieſe Beſtimmungen als natürliche Qualität. α) Natürliche Qualität: Der Geiſt lebt 1) das allgemeine planetariſche Leben mit, den Unterſchied der Klimate, den Wechſel der Jahreszeiten, der Tageszeiten; das allgemeine planetariſche Leben des Naturgeiſtes 2) beſondert er ſich in die concreten Unterſchiede der Erde und zerfällt in die beſondern Naturgeiſter, die im Ganzen die Natur der geographiſchen Welttheile ausdrücken, und die Racenverſchiedenheit ausmachen. Dieſer Unterſchied geht in die Particularität hinaus, die man Lokalgeiſter nennen kann, und die ſich in der äuſſerlichen Lebensart, Beſchäftigung, körperlicher Bildung und Diſpoſition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und ſittlichen Charakters der Völker zeigen. Die Seele iſt 3) zum individuellen Subjecte vereinzelt. Dieſe Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der Naturbeſtimmtheit in Betracht. Sie iſt als der Modus des verſchiedenen Temperaments, Talents, Charakters, Phyſiognomie und anderer Diſpoſitionen und Idioſynkraſien von Familien oder der ſingulären Individuen. β) Natürliche Veränderungen: Dieſe ſind erſtens der natürliche Verlauf der Lebensalter vom Kinde bis zum Greiſe; zweitens die Geſchlechtsverhältniſſe, welche in der Familie geiſtige und ſittliche Bedeutung erlangen; drittens Wachen und Schlaf. γ) Empfindung, als Form des dumpfen Webens des Geiſtes in ſeiner bewußt- und verſtandloſen Individualität.

b) Die fühlende Seele: Das fühlende Individuum iſt die einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens. Es iſt darum zu thun, daß es ſeine Subſtantialität, die nur an ſich ſeiende Erfüllung als Subjectivität ſetzt, ſich in Beſitz nimmt und als die Macht ſeiner ſelbſt für ſich wird. Die Seele iſt als fühlende nicht mehr blos natürliche, ſondern innerliche Individualität; dieß ihr in der nur ſubſtantiellen Totalität erſt

formelle Fürſichſein iſt zu verſelbſtſtändigen und zu begreifen. Danach erſcheint die Seele als fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit, als Selbſtgefühl, und wie ſie iſt in Folge der Gewohnheit.

c) Die wirkliche Seele. Die Seele iſt in ihrer durchgebildeten und ſich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für ſich, und die Leiblichkeit iſt ſo die Aeuſſerlichkeit als Prädicat, in welchem das Subject ſich nur auf ſich bezieht. Die Aeuſſerlichkeit ſtellt nicht ſich vor, ſondern die Seele, und iſt deren Zeichen. Die Seele iſt als dieſe Identität des Innern mit dem Aeuſſern, das jenem unterworfen iſt, wirklich; ſie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Geſtalt, in der ſie ſich fühlt und ſich zu fühlen gibt, die als das Kunſtwerk der Seele menſchlichen, pathognomiſchen und phyſiognomiſchen Ausdruck hat.

So viel aus der Anthropologie Hegels. Wir kommen ſofort daran, das Urtheil, das wir uns über ſie gebildet haben, auszuſprechen.

1) Es wird nicht in Abrede zu ſtellen ſein, daß Hegel manchen nicht nur neuen, ſondern auch guten Gedanken über das Verhältniß des Geiſtes zur Natur ausgeſprochen hat, der vielleicht und insbeſondere in Abſicht auf das Planetariſche und Klimatiſche, erſt in der Zukunft ſeine Frucht tragen wird, weil die unmittelbare Gegenwart vielleicht noch nicht einmal angefangen, in dieſem dunkeln, geheimnißvollen, ſelbſt zweideutigen und unheimlichen Reiche zu arbeiten. Dennoch aber haben wir die Ueberzeugung gewonnen, daß der Boden, wie er von Hegel im Ganzen betreten worden iſt, für die Wiſſenſchaft der Anthropologie und Pſychologie nicht zur Grundlage dienen könne.

2) Hegel trennt in der Betrachtung die Seele vom Geiſte, und läßt über die erſtere die Anthropologie, über den andern die Pſychologie verhandeln. Dieſe Anſchauung des Menſchen, nach welcher er aus Leib, Seele und Geiſt beſteht, iſt diejenige, welche bei den Gnoſtikern und Manichären vorkommt, und nur von einigen wenigen chriſtlichen Theologen angenommen wurde [1]).

1) Von Tatian orat. ad Graec. Irenäus adv. haeres. V. 6. 7. 9. Origenes de princip. III. 3. und Nemeſius de Nat. hom. c 1.

Da, wo die dreifache Eintheilung (Trichotomie) in der heiligen Schrift ſelber vorzukommen ſcheint, bedeutet die Seele, ψυχή, entweder die Entelechie des Leibes, das höhere leibliche Leben, wie es ſchon an der thieriſchen Natur zur Erſcheinung kommt, oder ſie iſt der Complex der niederen Seelenthätigkeiten, welche und ſofern ſie ſich mit dem Leibe vermitteln. Nie alſo iſt die Seele als ein Drittes neben dem Geiſte und neben dem Leibe anzuſehen, wie denn ſchon die Schöpfung des Menſchen ſchlechthin nur eine Schöpfung des Leibes und eine Schöpfung des Geiſtes iſt. Und in der That, ſieht man auf die Anwendung, welche aus der trichotomiſchen Anſchauung hervorgegangen iſt, ſo können wir ſie nur eine verunglückte nennen; denn entweder diente ſie zur materialiſtiſchen Aufhebung des Unterſchieds zwiſchen Leib und Geiſt, oder zur pantheiſtiſchen Vermiſchung des Göttlichen mit dem Menſchlichen, oder zur Beſtimmung des Geſchlechtscharakters, indem die Seele mit der Vernunft dem Weibe, der Geiſt mit dem Verſtand aber dem Manne zugeſchrieben wurde [1]), was in ſeiner weitern Ausdehnung bis zur Vernichtung der Identität des Menſchenweſens führen kann.

3) Sehen wir aber zunächſt darauf, welchen Einfluß die obige trichotomiſche Anſchauung auf Hegel ſelbſt ausgeübt habe, ſo haben wir keineswegs Urſache zu größerer Zufriedenheit. Denn eben hier treffen wir jene beiden erſten Vermiſchungen zumal an. Die Seele, das alſo, was, indem es nach der Naturphiloſophie behandelt wird, auch wohl als ein Anderes denn die Natur betrachtet werden dürfte, iſt nach der Vorſtellung Hegels die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Zu dieſer Vorſtellung kommt die andere, daß der Geiſt die exiſtirende Wahrheit der Materie ſei. Die Seele iſt daher das, in was ſich Geiſt und Natur nicht etwa nur berühren, ſondern worin ſie vielmehr zuſammenfallen: die Seele iſt der Naturgeiſt, heißt daher ſoviel, die Seele iſt

Viel ſpäter wurde dieſe Eintheilung von den Pietiſten wieder hervorgeholt.

1) Dazu neigte ſich Friedr. von Schlegel in der „Philoſophie des Lebens."

der Geiſt, wie er in der Natur iſt, d. h. wie er der Geiſt der Natur iſt. Daß wir uns hierin nicht irren, geht einerſeits ſchon aus dem hervor, was Hegel über das Verhältniß der Seele zur Natur ſagt, andererſeits aber auch aus der Art und Weiſe, wie er die Seele in Beziehung zum Geiſte ſtellt. Nach dieſer Beziehung aber iſt die Seele (der Naturgeiſt:) „Die Subſtanz, die zur abſoluten Grundlage aller Beſonderung und Vereinzelung des Geiſtes wird, ſo daß er (der Geiſt) in ihr allen Stoff ſeiner Beſtimmung hat, und ſie (die Seele), die durchdringende, identiſche Idealität derſelben bleibt. So iſt ſie der Schlaf des Geiſtes (der noch ſchlafende Geiſt), der paſſive Nus, welcher der Möglichkeit nach Alles iſt [1].“ Was will dieß anders ſagen, als: die Seele, welche der Naturgeiſt iſt, iſt die Potenz des Geiſtes, ſeine Möglichkeit (das, was ihn möglich macht), die abſolute Grundlage, die Subſtanz deſſelben. Die Seele verhält ſich daher ungefähr zum Geiſte, wie das reine Sein zum concreten Sein. Allerdings wird ſpäter, in der Pſychologie, der Geiſt als dasjenige begriffen, was ſich zur Wahrheit der Seele beſtimmt; allein die Forderung iſt doch wohl keine übertriebene, daß in den Beſtimmungen der Anthropologie nicht weniger Wahrheit ſei, folglich jene genommen werden dürfen, wie ſie vorliegen. Und eben nach dieſen iſt die Seele die Möglichkeit, das potentielle Sein des Geiſtes, ſeine Subſtanz und abſolute Grundlage. Der Geiſt entwickelt ſich ſomit aus der Seele heraus, in Allem, was er actuell iſt, was er denkt, ſchafft und hervorbringt, dazu iſt ſie die abſolute Macht, Kraft und Vermögen. Indem aber die Seele ihrerſeits wieder der Naturgeiſt iſt, muß geſagt werden: Der Geiſt kommt von der Natur her; und damit iſt der ewige Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur, auf welchem das Chriſtenthum beſteht, aufgehoben, wozu ſich auch der Hegelianismus gerne verſteht, weil dasjenige Syſtem, welches an dem genannten Unterſchiede feſthält, ihm als unerträglicher Dualismus erſcheint, welchen vernichtet zu haben kein geringes Verdienſt der Hegelſchen Philoſophie ſei. Dieſen Unter-

1) Encyklopädie §. 389. S. 398.

ſchied hebt aber in der That die Philoſophie weder im Intereſſe der Natur, noch im Intereſſe des Geiſtes, noch endlich im Intereſſe des durch den Gedanken beſtehenden Monismus[1]) auf, ſondern lediglich im Intereſſe des Alles vernichtenden Pantheismus, der keinen Gegenſatz ertragen kann.

4) Einem in der Geſchichte der Philoſophie bewanderten Kenner wird es kaum entgangen ſein, wie, wenn die Seele, die Naturgeiſt iſt, als der ſchlafende Geiſt betrachtet wird, in dieſer Beſtimmung Reminiscenzen aus der Monadologie des Leibnitz vorkommen; aber noch mehr werden wir daran erinnert, wie Bardili, ein Vorgänger Hegels, in ſeinem Grundriſſe der erſten Logik die Potenzen der Welt, gleichfalls unter Anknüpfung an die Leibnitziſche Monadologie, in ihrer ſtufenweiſen Aufeinanderfolge als gebundene Monas, als ſchlummernde M. (Pflanze), als träumende M. (Thier) und als wachende Monas (Menſch) darſtellte[2]).

5) Nur in Folge des von Hegel ſtatuirten unwahren Zuſammenhangs des Geiſtes mit der Natur kann aus der Seele als einem Naturweſen abgeleitet werden, was in ihr, als dieſem Naturweſen, offenbar nicht liegt. Wir ſtellen keineswegs in Abrede, daß die Natur großen Einfluß auf den Geiſt ausübt, daß das planetariſche Leben ihn auf mannigfache Weiſe beſtimmt, daß aus dieſem Einfluſſe nicht etwa nur viele trübe Stimmungen der Seele, ſondern auch die Racenverſchiedenheiten kommen, auf welches Beides Hegel aufmerkſam macht, daß endlich in ſo fern allerdings von Natur- und Localgeiſtern geſprochen werden könne, ja ſelbſt dem wollen wir nicht entgegen ſein, daß das Temperament dieſen Einflüſſen untergeordnet werden könne; allein Hegel überſchreitet die Grenzen des Rechts viel zu weit, wenn er auch das Talent und den Charakter hieher rechnet. Denn dieſe Dinge, und insbeſondere das Talent, ſind reine Eigenſchaften, Gaben des Geiſtes, die von der Natur nicht kommen, ſondern von Gott

---

1) Der Monismus des Gedankens, ein beliebter Ausdruck der Schule, vgl. die Schrift Göſchel's unter dieſem Namen.

2) Siehe oben S. 334—336.

denen verliehen werden, denen er ſie verleihen will[1]), aus welchen Gaben die beſondern Berufsarten ſich entwickeln. Wer möchte es unternehmen, das Talent Dante's und Raphael's planetariſch oder auch klimatiſch zu erklären? — Die Eigenthümlichkeit, die beide als Italiener haben, erklärt ihr Talent nicht, ſo wenig das Talent Göthe's aus dem Boden des Frankfurter Weichbilds zu erklären iſt. Dieſe Dinge ſpielen in Gewohnheiten des Lebens u. dgl. beiher, aber ſie erreichen das Talent nicht, das über ſie unendlich hinausliegt, und von Gott nach freier Wahl gegeben wird. Das Talent iſt daher nicht planetariſch, klimatiſch, es iſt nur providentiell zu begreifen.

B. Die Phänomenologie des Geiſtes[2]).

14.

Das Bewußtſein.

Da wir über die Phänomenologie des Geiſtes oben ſchon ausführlich gehandelt haben[3]), ſo liegt uns hier allein ob, die Stellung anzugeben, die ſie im Syſteme der Philoſophie einnimmt, und den Inhalt in demjenigen Umfange anzudeuten, in welchem er hier vorkommt.

Das Bewußtſein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältniſſes des Geiſtes, ſeiner als Erſcheinung, aus. Ich iſt die unendliche Beziehung des Geiſtes auf ſich, aber als ſubjective, als Gewißheit ſeiner ſelbſt; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele iſt zu dieſer reinen ideellen Identität mit ſich erhoben, der Inhalt von jener iſt für dieſe für ſich ſeiende Reflexion Gegenſtand. Die reine abſtracte Freiheit für ſich entläßt ihre Beſtimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben ſo frei als ſelbſtſtändiges Object, aus ſich, und von dieſem als ihm äuſſern iſt es, daß Ich zunächſt weiß, und iſt ſo Bewußtſein. Ich als dieſe abſolute Negativität iſt an ſich, die Identität in dem Andersſein; Ich iſt es

1) Vgl unſere Schrift: Der Pragmatismus der Geiſtesgaben, oder das Wirken des göttlichen Geiſtes im Menſchen und in der Menſchheit. S. 5—24.

2) Encyklopädie §. 413—439. S. 436—449.

3) Siehe oben S. 246—331.

ſelbſt und greift über das Object als ein an ſich aufgehobenes über, iſt Eine Seite des Verhältniſſes und das ganze Verhältniß; das Licht, das ſich und noch Anderes manifeſtirt. Das Ziel des Geiſtes als Bewußtſein iſt, ſeine Erſcheinung mit dem Weſen identiſch zu machen, die Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu erheben. Die Stufen dieſer Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit ſind, daß er

a) Bewußtſein überhaupt iſt, welches einen Gegenſtand als ſolchen hat (ſinnliches Bewußtſein, Wahrnehmen, Verſtand);

b) Selbſtbewußtſein, für welches Ich der Gegenſtand iſt (Begierde, anerkennendes Selbſtbewußtſein, allgemeines Selbſtbewußtſein;

c) Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, daß der Geiſt den Inhalt des Gegenſtandes als ſich ſelbſt, und ſich ſelbſt als an und für ſich beſtimmt anſchaut; — Vernunft, der Begriff des Geiſtes.

C. Die Pſychologie[1].

15.

Der Geiſt.

Der letzte Paragraph der Phänomenologie ſpricht ſich über ihren Zuſammenhang mit der Philoſophie des Geiſtes im Uebergehen in die letztere alſo aus: Das, ſo die Gewißheit, daß ſeine Beſtimmungen eben ſo ſehr gegenſtändlich, Beſtimmungen des Weſens der Dinge, als ſeine eigenen Gedanken ſind, iſt die Vernunft, welche als dieſe Identität nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern die Wahrheit als Wiſſen iſt. Denn ſie hat hier zur eigenthümlichen Beſtimmtheit, zur immanenten Form den für ſich ſelbſt exiſtirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit ſeiner ſelbſt als unendliche Allgemeinheit. — Die wiſſende Wahrheit iſt der Geiſt[2].

---

1) Encyklopädie §. 440—482. S. 450—496.
2) Encyklopädie §. 439. S. 449.

Nunmehr geht Hegel in ſeinen philoſophiſchen Beſtimmungen über den Geiſt weiter.

Der Geiſt hat ſich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtſeins beſtimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieſes Wiſſens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beſchränkt, nicht im Verhältniſſe zu ihm als Gegenſtand ſteht, ſondern Wiſſen der ſubſtantiellen weder ſubjectiven noch objectiven Totalität iſt. Der Geiſt fängt daher nur von ſeinem eigenen Sein an und verhält ſich nur zu ſeinen eigenen Beſtimmungen. Die Seele iſt endlich, in ſo fern ſie unmittelbar oder von Natur beſtimmt iſt; das Bewußtſein, in ſo fern es einen Gegenſtand hat; der Geiſt, in ſo fern er zwar nicht mehr einen Gegenſtand, aber eine Beſtimmtheit in ſeinem Wiſſen hat, nämlich durch ſeine Unmittelbarkeit, und was daſſelbe iſt, dadurch, daß er ſubjectiv oder als der Begriff iſt. Und es iſt gleichgültig, was als ſein Begriff und was als deſſen Realität beſtimmt wird. Die ſchlechthin unendliche objective Vernunft als ſein Begriff geſetzt, ſo iſt die Realität das Wiſſen oder die Intelligenz; oder das Wiſſen als der Begriff genommen, ſo iſt deſſen Realität dieſe Vernunft und die Realiſirung des Wiſſens ſich dieſelbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geiſtes beſteht daher darin, daß das Wiſſen das An- und Fürſichſein ſeiner Vernunft nicht erfaßt, oder eben ſo ſehr, daß dieſe ſich nicht zur vollen Manifeſtation im Wiſſen gebracht hat. Die Vernunft iſt zugleich nur in ſo fern die unendliche, als ſie die abſolute Freiheit iſt, daher ſich ihrem Wiſſen vorausſetzt und ſich dadurch verendlicht, und die ewige Bewegung iſt, dieſe Unmittelbarkeit aufzuheben, ſich ſelbſt zu begreifen und Wiſſen der Vernunft zu ſein. Das Fortſchreiten des Geiſtes iſt Entwicklung, in ſo fern ſeine Exiſtenz, das Wiſſen, in ſich ſelbſt das an und für ſich Beſtimmtſein d. i. das Vernünftige zum Gehalt und Zweck hat, alſo die Thätigkeit des Ueberſetzens rein nur der formelle Uebergang in die Manifeſtation und darin Rückkehr in ſich iſt. In ſo fern das Wiſſen mit ſeiner erſten Beſtimmtheit behaftet, nur erſt abſtract oder formell iſt, iſt das Ziel des Geiſtes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit ſeines Wiſſens hervorzubringen. Wie das

Bewußtſein zu ſeinem Gegenſtande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat, ſo hat oder macht vielmehr der Geiſt das Bewußtſein zu ſeinem Gegenſtande; d. i. indem dieſes nur an ſich die Idealität des Ich mit ſeinem Andern iſt, ſo ſetzt ſie der Geiſt für ſich, daß nur Er ſie wiſſe, dieſe concrete Einheit. Seine Productionen ſind nach der Vernunftbeſtimmung, daß der Inhalt ſowohl der an ſich ſeiende, als nach der Freiheit der ſeinige ſei. Somit, indem er in ſeinem Anfang beſtimmt iſt, iſt dieſe Beſtimmtheit die gedoppelte, die des ſeienden und die des ſeinigen; nach jener etwas als ſeiend in ſich zu finden, nach dieſer es nur als das ſeinige zu ſetzen. Der Weg des Geiſtes iſt daher:

a) Theoretiſch zu ſein, es mit dem Vernünftigen als ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit zu thun zu haben, und es nun als das Seinige zu ſetzen; oder das Wiſſen von der Vorausſetzung und damit von ſeiner Abſtraction zu befreien, und die Beſtimmtheit ſubjectiv zu machen. Indem das Wiſſen ſo als in ſich an und für ſich beſtimmt, die Beſtimmtheit als die Seinige geſetzt, hiemit als freie Intelligenz iſt, iſt es

b) Wille, praktiſcher Geiſt, welcher zunächſt gleichfalls formell iſt, einen Inhalt als nur den ſeinigen hat, unmittelbar will und nur ſeine Willensbeſtimmung von ihrer Subjectivität als der einſeitigen Form ſeines Inhalts befreit, ſo daß er

c) ſich als freier Geiſt wird, in welchem jene gedoppelte Einſeitigkeit aufgehoben iſt. Der theoretiſche ſowohl als praktiſche Geiſt ſind noch in der Sphäre des ſubjectiven Geiſtes überhaupt. Sie ſind nicht als paſſiv und activ zu unterſcheiden. Der ſubjective Geiſt iſt hervorbringend; aber ſeine Productionen ſind formell. Nach Innen iſt die Production des theoretiſchen Geiſtes nur ſeine ideelle Welt und das Gewinnen der abſtracten Selbſtbeſtimmung in ſich. Der praktiſche hat es zwar nur mit Selbſtbeſtimmungen, ſeinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beſchränkten Inhalt zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. Nach Auſſen, indem der ſubjective Geiſt Einheit der Seele und des Bewußtſeins, hiemit auch ſeiende, in Einem anthropologiſche und dem Bewußtſein gemäße Realität iſt, ſind ſeine Producte das Wort und der Genuß.

a) Der theoretiſche Geiſt. Die Intelligenz findet ſich beſtimmt; dieß iſt ihr Schein, von dem ſie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht, als Wiſſen aber iſt ſie dieß, das Gefundene als ihr Eigenes zu ſetzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck iſt, daß ihr Begriff für ſie ſei, d. i. für ſich Vernunft zu ſein, womit in Einem der Inhalt für ſie vernünftig wird. Dieſe Thätigkeit iſt Erkennen. Das formelle Wiſſen der Gewißheit erhebt ſich, da die Vernunft concret iſt, zum beſtimmten und begriffgemäßen Wiſſen. Der Gang dieſer Erhebung iſt ſelbſt vernünftig, und ein durch den Begriff beſtimmter, nothwendiger Uebergang einer Beſtimmung der intelligenten Thätigkeit in die andere. Dieſer Gang nimmt ſeinen Weg durch die Anſchauung, die Vorſtellung, die Erinnerung, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Denken.

b) Der praktiſche Geiſt. Der Geiſt als Wille weiß ſich als ſich in ſich beſchließend, und ſich aus ſich erfüllend; dieß erfüllte Fürſichſein oder Einzelheit macht die Seite der Exiſtenz oder Realität von der Idee des Geiſtes aus; als Wille tritt der Geiſt in Wirklichkeit, als Wiſſen iſt er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als ſich ſelbſt den Inhalt gebend iſt der Wille bei ſich, frei überhaupt; dieß iſt ſein beſtimmter Begriff. — Seine Endlichkeit beſteht in deſſen Formalismus, daß ſein durch ſich Erfülltſein die abſtracte Beſtimmtheit, die ſeinige überhaupt, mit der entwickelten Vernunft nicht identificirt iſt. Die Beſtimmung des an ſich ſeienden Willens iſt, die Freiheit in dem formellen Willen zur Exiſtenz zu bringen, und damit der Zweck des letztern, ſich mit ſeinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu ſeiner Beſtimmtheit, zu ſeinem Inhalt und Zwecke wie zu ſeinem Daſein zu machen. Dieſer Begriff, die Freiheit, iſt weſentlich nur als Denken; der Weg des Willens, ſich zum objectiven Geiſte zu machen, iſt ſich zum denkenden Willen zu erheben, — ſich den Inhalt zu geben, den er nur als ſich Denkendes haben kann. Der praktiſche Geiſt enthält zunächſt als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, 1) in dem Gegenſatze der aus ihm geſetzten

Beſtimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Beſtimmtſein, gegen ſein Daſein und Zuſtand, was im Bewußtſein ſich zugleich im Verhältniſſe gegen äuſſere Objecte entwickelt. 2) Jene erſte Selbſtbeſtimmung iſt als ſelbſt unmittelbare zunächſt nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an ſich das Sollen gegen jene ſowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; – ein Gegenſatz, der zunächſt nur für uns iſt.

Die in der Lehre vom praktiſchen Geiſt verhandelten Momente ſind das praktiſche Gefühl, die Triebe und die Willkühr, die Glückſeligkeit.

c) Der freie Geiſt. Der wirkliche freie Wille iſt die Einheit des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes; freier Wille, der für ſich als freier Wille iſt, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beſchränktheit des bisherigen praktiſchen Inhalts ſich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, iſt er die durch ſich geſetzte unmittelbare Einzelheit, welche aber eben ſo zur allgemeinen Beſtimmung, der Freiheit ſelbſt, gereinigt iſt. Die allgemeine Beſtimmung hat der Wille nur als ſeinen Gegenſtand und Zweck, indem er ſich denkt, dieſen ſeinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz iſt. Der Geiſt, der ſich als frei weiß und ſich als dieſen ſeinen Gegenſtand will, d. i. ſein Weſen zur Beſtimmung und zum Zwecke hat, iſt zunächſt überhaupt der vernünftige Wille, oder an ſich die Idee, darum nur der Begriff des abſoluten Geiſtes. Als abſtracte Idee iſt ſie wieder nur im unmittelbaren Willen exiſtirend, iſt die Seite des Daſeins, der Vernunft, der einzelne Wille als Wiſſen jener ſeiner Beſtimmung, die ſeinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Thätigkeit er iſt. Die Idee erſcheint ſo nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit iſt, ſie zu entwickeln und ihren ſich entfaltenden Inhalt als Daſein, welches als Daſein der Idee Wirklichkeit iſt, zu ſetzen, objectiver Geiſt.

Indem wir nach dieſer kurzen Darſtellung des Inhalts einer

kritiſchen Beleuchtung uns unterziehen[1]), dürfen wir vielleicht das Bedauern ausſprechen, daß dieſer Theil des Hegelſchen Syſtems nicht eben ſo, wie mancher andere, in beſondern Vorleſungen behandelt worden iſt. Denn in dieſem Falle würden die ſo mageren Beſtimmungen, wie ſie in der Encyklopädie vorkommen, wenigſtens reicher, friſcher und belebter, oft aber auch ſicherer und in ſich feſter ausgefallen ſein.

1) Wenn wir früher ſchon an mehreren Orten geſehen haben, wie wenig Hegel in der Durchführung ſeines Syſtems der von ihm ſelbſt aufgeſtellten Methode treu bleibe; ſo wiederholt ſich in der Pſychologie das unmethodiſche Verfahren an mehreren Orten, indem die Beſtimmungen bei ihren Uebergängen nicht nach dem Geſetze der Dialektik, ſondern gegen dieſes Geſetz umſchlagen, indem an die Stelle der verlangten Negation etwas ganz Anderes tritt, wie beim Uebergang von dem theoretiſchen zu dem praktiſchen Geiſte. Eben ſo wenig werden die Trichotomien feſtgehalten, und endlich iſt der behauptete Fortſchritt oft vielmehr Rückſchritt zu nennen[2]).

2) Die in der Pſychologie feſtgehaltene Dialektik erweist ihre Ohnmacht darin, daß es in der That nicht wirkliche, noch viel weniger neue pſychologiſche Begriffe ſind, welche in der Entwicklung zur Erſcheinung kommen, vielmehr iſt Alles, dafern nicht aus der Erfahrung Manches unmittelbar hereingetragen wird, nur ewige Wiederholung eines Einen, und zwar in der Art, daß das Denken nach Bardili's Anweiſung nur ein Rechnen iſt, wobei ſich das Eins in dem Vielen, durch Addiren, Multipliciren und Combiniren unendlichemal wiederholt[3]). An die Stelle des wirklichen Proceſſes tritt daher ein Rechenexempel, bald in

---

1) Eine eben ſo gründliche als ſcharfſinnige Arbeit, auf die wir dießorts gerne aufmerkſam machen, iſt die von Prof. Dr. Exner, unter dem Titel: Die Pſychologie der Hegelſchen Schule. Leipzig 1842.

2) Vgl. hierüber die oben angeführte Schrift von Exner, der in der Charakteriſirung der Pſychologie der Hegelſchen Schule überall auch den Meiſter trifft.

3) Siehe oben S. 331—336.

concreten, bald in nur abſtracten Zahlen, die aber in eben dieſer Vermiſchung die wunderlichſten Gebilde zu Tage fördern, und nur Eines nicht bewirken, die Löſung pſychologiſcher Probleme, woraus von ſelbſt das Ergebniß folgt, daß Hegel in der Pſychologie wenig oder nichts geleiſtet habe.

3) Jenes Eins aber, welches ſo beſtändig wiederholt wird, iſt das logiſche Moment der Pſychologie. Zwar ſind wir weit davon entfernt, in einer Anthropologie und Pſychologie das logiſche Moment nicht zu fordern; allein ein ganz Anderes iſt, in Anthropologie und Pſychologie weſentlich nur logiſche Beſtimmungen zu geben. So ſehr auch der Geiſt die Natur negirt, um in ſeiner Idealität und Freiheit ſich zu offenbaren, und, nach Aufhebung aller Unterſchiede, abſolute Einheit zu ſein; Alles dieſes ſind doch weſentlich nur die ſchon längſt bekannten Beſtimmungen der logiſchen Idee, und glauben wir endlich, aus der Logik herausgetreten, in der Philoſophie des Geiſtes Beſtimmungen über den Geiſt zu finden, wir werden in dieſer Erwartung nur getäuſcht, denn an die Stelle des Geiſtes tritt überall die logiſche Idee als die abſolute, und Statt vorwärts ſind wir rückwärts geſchritten. Die logiſche Idee entledigt ſich nicht nur fortwährend der Natur, ſondern auch des Geiſtes.

4) Ein auffallender Mangel gibt ſich aber insbeſondere in der Lehre vom Willen kund. So gerne wir auch Hegel darin beiſtimmen, daß wir aus der Sittlichkeit, Religioſität und Rechtlichkeit das Denken nicht ausſchließen dürfen [1]; ſo wenig ſind wir doch durch die Natur des Geiſtes berechtiget, Denken und Wollen identiſch zu ſetzen, oder das Wollen im Denken aufgehen zu laſſen. Der Wille hat nach Hegel nicht darin Freiheit, daß ihm Wahl zukommt: oder Freiheit iſt ihm nicht Vermögen der Wahl, wie wir ſchon oben geſehen haben. Denn dieß läßt einfach ſchon das Verhältniß nicht zu, in welches er das Wollen zum Denken ſetzt. Producirt der theoretiſche Geiſt ſeine ideelle Welt nach Innen, ſo geſtaltet der praktiſche Geiſt dieſe ſelbe Welt nach Auſſen; aber es iſt weder der Wille, der

1) Encyklopädie §. 469. Anmerk. S. 485.

das letztere thut, noch ſteht es dieſem frei, ſo oder anders zu handeln, ſondern das, was hier Wollen genannt wird, iſt in der That nur das Uebergehen der logiſchen Idee aus dem abſtracten in das concrete Element, und des wirklichen Willens als des freien bedarf es im Hegelſchen Syſteme gar nicht. Der Wille iſt ein vernünftiger, heißt daher in dieſem Syſteme nur: Die reine Vernunft ſelbſt iſt der Wille, und zwar in der ihr zugelegten Kraft, die Objectivität aus ſich hervorzubringen, in die Natur und in den endlichen Geiſt ſich zu verwandeln.

5) Wie wenig Hegel in Abſicht auf die Freiheit mit der chriſtlichen Anſchauung zuſammentreffe, nach welcher ſich der Wille auch in Widerſpruch zu ſetzen vermag mit der Idee und dem göttlichen Geſetze, mag ſchon aus einer einfachen Erwägung des ſiebenten Kapitels des Briefs an die Römer entnommen werden[1]), in welchem jener Widerſpruch nicht blos als ein wirklicher, ſondern ſelbſt als ein allgemeiner dargeſtellt iſt.

6) Tritt nach dem oben Bemerkten an die Stelle des Geiſtes die logiſche Idee als die Einheit des Begriffs und der Objectivität; ſo wird auch die Stelle des abſoluten Geiſtes von der abſoluten Idee eingenommen werden; und in dieſer Annahme täuſchen wir uns allerdings nicht. Hegel ſelbſt ſagt: „Der Geiſt, der ſich als frei weiß und ſich als dieſen ſeinen Gegenſtand will, d. i. ſein Weſen zur Beſtimmung und zum Zweck hat, iſt zunächſt überhaupt der vernünftige Wille, oder an ſich die Idee, darum nur der Begriff des abſoluten Geiſtes[2])." Zwar iſt in dieſer Stelle nur ausgeſagt, der Geiſt, der an ſich die Idee ſei, ſei nur der Begriff des abſoluten Geiſtes. Allein es fragt ſich auch bei uns jetzt lediglich nur um das, was der Geiſt an ſich, was folglich das Anſich des Geiſtes ſei. Dieſes aber iſt die Idee, und die Idee hinwiederum der Begriff des abſoluten Geiſtes. Um was es ſich daher in der Pſychologie eigentlich handelt, das iſt der abſolute Geiſt, der, und ſofern er die

1) Röm. 7, 15—23.
2) Encyklopädie §. 482. S. 494.

endlichen Geiſter als ſeine Momente in ſich als aufgehobene enthält. Die endlichen Geiſter ſind daher nur die Momente des Einen abſoluten Geiſtes, obſchon dieſer hinwiederum nur in jenen ſeine Wirklichkeit und ſeine Manifeſtation hat. Wir können daher ſagen: der abſolute Geiſt verhält ſich zu den endlichen Geiſtern, wie die abſolute Idee zu den ihr untergeordneten Begriffen; oder: der abſolute Geiſt verhält ſich zu den endlichen Geiſtern, wie die abſolute Subſtanz zu ihren Modis; oder auch, wie die Gattung zu den Individuen, bei welch letzterm Verhältniß zu beachten iſt, wie Hegel den Accent ſchlechthin auf die Gattung als auf das Weſentliche lege, indem der Proceß der Selbſtentwicklung der Gattung darin beſteht, daß die Gattung in Individuen ſich dirimirt, und dieſen Unterſchied wieder aufhebt [1]). Damit aber hat ſich nur der Pantheismus in ſeiner uns ſchon bekannten alles individuelle und perſönliche Leben zerſtörenden Weiſe aufs Neue geltend gemacht.

16.

Hegels Lehre von der Natur und Nothwendigkeit des Böſen.

Noch in der Pſychologie kommt Hegel auf das Böſe und das moraliſche Uebel zu ſprechen [2]). Obſchon er erſt in der Lehre vom objectiven Geiſte den Gegenſtand weiter ausführt [3]); ſo iſt er doch an dem letzten Orte nicht eigentlich in ſeinem Weſen, ſondern mehr in ſeiner Erſcheinung aufgegriffen, und wir glauben Berechtigung genug zu haben, ihn jetzt ſchon zu behandeln. Dazu haben wir um deſto mehr Grund, je gewiſſer es iſt, daß Hegel über das Böſe eigentlich ſchon in der Logik, und zwar da handelt, wo er die Natur des Endlichen beſpricht [4]). An das hier Geſagte wird in der Philoſophie des Geiſtes wieder ange-

---

1) Encyklopädie §. 371. S. 380. vgl. §. 368. S. 376.

2) Encyklopädie §. 472. S. 487. 488. u. §. 474. S. 489. 490.

3) Encyklopädie §. 507—512. S. 511—514.

4) Siehe oben S. 380—383. und ſpäter; vgl. Logik II. S. 72. 73.

knüpft, und zwar heißt es hier gleich von Vorne herein: „Die Beſtimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verſtande in der Beziehung auf den Geiſt und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verſtandes ſondern auch für eine moraliſche und religiöſe Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten feſtzuhalten, ſo wie dagegen für eine Vermeſſenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit deſſelben über ihn hinausgehen zu wollen. — Es iſt aber wohl vielmehr die ſchlechteſte der Tugenden, eine ſolche Beſcheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem ſchlechten Feſten, einem Abſoluten macht, und die ungründlichſte der Erkenntniſſe, in dem, was ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſtehen zu bleiben. Die Beſtimmung der Endlichkeit iſt längſt an ſeinem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; dieſe iſt dann ferner für die weiter beſtimmten aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philoſophie für die concreten Formen derſelben nur dieß Aufzeigen, daß das Endliche nicht iſt, d. i. nicht das Wahre, ſondern ſchlechthin nur ein Uebergehen und Ueber-ſich-hinaus-gehen iſt. — Dieſes Endliche der bisherigen Sphäre iſt die Dialektik, ſein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der Geiſt aber, der Begriff und das an ſich Ewige, iſt es ſelbſt, dieſes Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in ſich ſelbſt zu vollbringen. — Die erwähnte Beſcheidenheit iſt das Feſthalten dieſes Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum ſelbſt das Eitle. Dieſe Eitelkeit wird ſich in der Entwicklung des Geiſtes ſelbſt als ſeine höchſte Vertiefung in ſeine Subjectivität und innerſter Widerſpruch und damit Wendepunkt, als das Böſe, ergeben [1]).“

Aus dieſer Aeußerung geht klar hervor, daß das Böſe ſeiner Natur nach die Endlichkeit als ſolche, oder die Beſonderheit [2]) iſt. Wir können uns aber auch ſo ausdrücken: Böſe

---

1) Encyklopädie §. 386. S. 395. 396.

2) Beſonderheit und Endlichkeit ſind gleichbedeutend. Encyklopädie §. 337. S. 349.

iſt, was ſich als Endliches in ſeiner Endlichkeit und Beſonderheit feſtſetzen und nicht übergehen will ins Unendliche, um ſich darin aufzuheben. Böſe iſt darum alles Einzelne, alles Individuelle, welches in ſeiner Einzelheit und Individualität zu verharren gedenkt. Das Eine Wahre und Gute iſt das Abſolute. Dieſes geht durch Selbſtdiremtion in ſeine Momente auseinander, aber nicht, um in der Beſonderung und im Unterſchiede zu verharren, ſondern um daraus wieder in ſich ſelbſt zurückzukehren. Will nun aber ein ſo aus dem Abſoluten herausgetretenes Moment, ein durch Selbſtdiremtion des Abſoluten gewordenes Individuelles, in das Abſolute nicht wieder zurückkehren, um in demſelben ſich aufzuheben, ſondern will es in ſeiner individuellen Stellung beharren; ſo wird es eben dadurch das Böſe. Böſe iſt darum der endliche Geiſt, der, indem er durch den im Urtheil thätigen Verſtand ſich als Beſonderes erkennt, durch die einigende Thätigkeit der Vernunft nicht zurücktreten will ins Abſolute, um ſich darin aufzuheben.

Eine ſolche Erklärung des Urſprungs des Böſen, welches, wie wir jetzt ſchon begreifen, im Erkenntnißproceſſe ſo nothwendig iſt wie das Urtheil, finden wir in der Hegel'ſchen Phänomenologie des Geiſtes, welche nach ihrer Aufgabe die Wiſſenſchaft der Erfahrung unſers Bewußtſeins ſein ſollte, an ſich aber und in Wirklichkeit, wie wir geſehen, die Wiſſenſchaft von den Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes in ſeiner Selbſthypoſtaſirung zum abſoluten Geiſte iſt, welcher auf jenem grauſamen Siegeswege durch eine verzehrende Dialektik Alles aufhebt, was „die Makel der Beſtimmtheit" trägt, und als freies, individuelles Weſen für ſich ſein will. Mit Einem Worte: die Phänomenologie ſtellt die Geſchichte jener abſoluten Vernunft dar, die allgemeine Subſtanz, unendliche Macht, unendlicher Stoff und unendliche Form; und dies alles zumal iſt. Wie ſehr aber auch hier wieder nur die logiſche Nothwendigkeit vorherrſche, geht ſchon daraus hervor, daß die Formen des Begriffes als der lebendige Geiſt aufgefaßt werden, indem dieſer keinen andern Inhalt als ſich ſelbſt begreift, den logiſchen nämlich, ſo daß

ſich hier nur eine weſentliche, ja die weſentlichſte Beſtimmung der Logik ſelbſt geltend macht: der Inhalt ſei überhaupt nichts Anderes, als ſolche Beſtimmungen der abſoluten Form, und die (logiſche) Idee erweiſe ſich als der ſich ſelbſt und Alles als Begriff wiſſende Begriff.

Zeigt ſich aber im wirklichen Leben, durch welches der abſolute Geiſt als durch das ſeinige hindurchſchreitet, Alles wie mit einer beſtimmten Nothwendigkeit behaftet auf, ſo iſt es von ſelbſt begreiflich, daß alle Erſcheinungen als an ſich nothwendige Momente jenes Lebens ſich erweiſen, und die ſittlichen Begriffe von gut und bös nur als an ſich relative Begriffe angeſehen werden können, ſo daß, was auf dieſer Stufe oder in dieſer einzelnen Stellung als böſe gilt, ſich als ſolches, auf einer andern Stufe und in einer andern allgemeineren Stellung, d. h. aber nach einer andern allgemeinern Betrachtungsweiſe, wieder aufhebt und die Natur des Guten aufnimmt. Daraus geht hervor, warum Hegel auf dem Standpunkte des allgemeinen Bewußtſeins das Böſe ſo leicht verzeihlich findet; der Geiſt iſt in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt über alle That und Wirklichkeit Meiſter, und er kann dieſe abwerfen und ungeſchehen machen [1]. „Die Wunden des Geiſtes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That iſt nicht das Unvergängliche, ſondern wird von dem Geiſte in ſich zurückgenommen und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es ſei als Abſicht oder als daſeiende Negativität und Schranke derſelben vorhanden iſt, iſt das unmittelbar Verſchwindende. Das verwirklichende Selbſt, die Form ſeiner Handlung, iſt nur Moment des Ganzen, und eben ſo das durch Urtheil beſtimmende und den Unterſchied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns feſtſetzende Wiſſen. Jenes Böſe ſetzt dieſe Entäußerung ſeiner oder ſich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daſein durch die Anſchauung ſeiner ſelbſt im Andern. Dieſem Andern aber muß, wie jenem ſein einſeitiges nicht anerkanntes Daſein des beſonderen Fürſichſeins, ſo ihm ſein einſeitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie

1) Phänomenol. S. 504.

jenes die Macht des Geiſtes über ſeine Wirkung darſtellt, ſo dieß die Macht über ſeinen beſtimmten Begriff. Dieſes entſagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm feſthaltenden Fürſichſeins, darum, weil es in der That ſich ſelbſt im Erſten anſchaut. Dieß, das ſeine Wirklichkeit wegwirft und ſich zum aufgehobenen Dieſen macht, ſtellt ſich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus ſeiner äußern Wirklichkeit in ſich als Weſen zurück; das allgemeine Bewußtſein erkennt alſo darin ſich ſelbſt. — Die Verzeihung, die es dem erſten widerfahren läßt, iſt die Verzichtleiſtung auf ſich, auf ſein unwirkliches Weſen, indem es dieſem jenes Andere, das wirkliches Handeln war, gleichſetzt, und das, welches von der Beſtimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böſes genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr dieſen Unterſchied des beſtimmten Gedankens und ſein fürſichſeiendes beſtimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürſichſeiende Beſtimmen der Handlung. — Das Wort der Verſöhnung iſt der daſeiende Geiſt, der das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt als allgemeinen Weſens in ſeinem Gegentheile, in dem reinen Wiſſen ſeiner als der abſolut in ſich ſeienden Einzelheit anſchaut, — ein gegenſeitiges Anerkennen, welches der abſolute Geiſt iſt [1])."

Wenn ſolche Beſtimmungen ſchon auf den niedern Stufen des phänomenologiſchen Bewußtſeins jede ſittliche Natur mit Abſcheu und Ekel erfüllen; ſo kommt dazu noch das Entſetzen, wenn man ſie auf höhern und den höchſten Stufen deſſelben ſogar in die Mitte der Religion hineingetragen und in dieſer erſt ſo recht geltend gemacht findet, in der Religion, von der Hegel ſonſt ſelbſt ſagt, daß ſie die Vollendung des Geiſtes ſei [2]), worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen ſind. Wenn aber von dieſen letzten ſogleich geſagt wird, daß ſie zuſammen die daſeiende Wirklichkeit des gan=

1) Phänomenologie S. 505. 506.

2) Phänomenologie S. 513.

zen Geiſtes ausmachen, welcher nur ſei als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten; ſo iſt es von ſelbſt verſtändlich, daß auch das Weſen der Religion als ein werdendes als in der Bewegung begriffen gedacht werden müſſe.

Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieſer Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen ſich beſtimmt, ſondern wie es an und für ſich iſt, d. h. wie es in ſich ſelbſt ſich als Ganzes verläuft, dargeſtellt wird, ſo iſt damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entſtanden, ſondern jene vollſtändigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Beſtimmtheiten der Religion ſelbſt. Der ganze Geiſt, der Geiſt der Religion, iſt wieder die Bewegung, aus ſeiner Unmittelbarkeit zum Wiſſen deſſen zu gelangen, was er an ſich oder unmittelbar iſt, und es zu erreichen, daß die Geſtalt, in welcher er für ſein Bewußtſein erſcheint, ſeinem Weſen vollkommen gleiche, und er ſich anſchaue, wie er iſt. In dieſem Werden iſt er alſo ſelbſt in beſtimmten Geſtalten, welche die Unterſchiede dieſer Bewegung ausmachen; zugleich hat damit die beſtimmte Religion eben ſo einen beſtimmten wirklichen Geiſt. Wenn alſo dem ſich wiſſenden Geiſte überhaupt Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, Vernunft und Geiſt angehören, ſo gehören den beſtimmten Geſtalten des ſich wiſſenden Geiſtes die beſtimmten Formen an, welche ſich innerhalb des Bewußtſeins, Selbſtbewußtſeins, der Vernunft und des Geiſtes an jedem beſonders entwickelten. Die beſtimmte Geſtalt der Religion greift für ihren wirklichen Geiſt aus den Geſtalten eines jeden ſeiner Momente diejenige heraus, welche ihr entſpricht. Der Geiſt iſt erſt als abſoluter Geiſt wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſich auch in ſeiner Wahrheit iſt, oder die Extreme, in die er ſich als Bewußtſein theilt, in Geiſtesgeſtalt für einander ſind. Die Geſtaltung, welche der Geiſt als Gegenſtand ſeines Bewußtſeins annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geiſtes als von der Subſtanz erfüllt. Die unmittelbare Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt iſt die Grundlage oder reines Bewußtſein, inner-

halb deſſen das Bewußtſein auseinander tritt. Auf dieſe Weiſe in ſein reines Selbſtbewußtſein eingeſchloſſen exiſtirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt, ſondern was er in dieſer Bewegung hervorbringt, ſind ſeine Geſtalten als Geiſter, die zuſammen die Vollſtändigkeit ſeiner Erſcheinung ausmachen, und dieſe Bewegung ſelbſt iſt das Werden ſeiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derſelben, oder ſeiner unvollkommenen Wirklichkeit [1]).

Somit wäre, wie auf den untern Gebieten des phänomenologiſchen Bewußtſeins das Böſe leicht entſchuldigt, weil es nur ein vorübergehendes Moment des allgemeinen Geiſtes; ſo auf dieſelbe Weiſe jede erſcheinende Religion, ſo grauſenerregend und unſittlich ſie auch ſein möchte, gerechtfertigt, eben wiederum, weil ſie nur eine beſtimmte nothwendige Geſtalt des ſich durch ſie unverwirklichenden abſoluten Geiſtes iſt.

Aber noch in ganz anderer Weiſe hat uns Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes ſeine der Philoſophie wie der Religion gleichſehr widerſprechenden Gedanken vorgelegt. Veranlaſſung hiezu nahm er in der Darſtellung der offenbaren Religion, welche, weil in ihr Gott im höchſten Sinne offenbar geworden iſt, auch die höchſte Stufe unter den übrigen Religionen einnimmt. Seinen unmittelbaren Ausgang hat er von dem genommen, was man, wie er ſich auszudrücken pflegt, auf der Stufe der Vorſtellung Weltſchöpfung nennt, welche Vorſtellung jedoch der vollen Wahrheit noch nicht entſpricht, eben weil der Vorſtellung etwas ganz Anderes, als man auf jener Stufe meint, zu Grunde liegt, dieß nämlich, daß der nur ewige oder abſtracte Geiſt ſich ſelbſt ein Anderes (die Welt) wird, oder in das Daſein und unmittelbar in das unmittelbare Daſein tritt, was Hegel in der Religionsphiloſophie mit andern Worten alſo ausgeſprochen hat, daß Gott, der noch im abſtracten Elemente ſeines Weſens, oder im Elemente der reinen Idee iſt, ſich in ſich dirimirt, theilt, und ſich ſofort durch dieſe Diremtion in die Welt entläßt. Gott ſchafft alſo nicht eine Welt,

1) Phänomenol. S. 513—517.

wie wir es uns nur vorſtellen, ſondern er entläßt ſich ſelbſt in die Welt[1]). Er entläßt ſich aber in die Welt, weil dies zur Entwickelung und Entfaltung ſeines Weſens gehört, und er ohne dieß nicht der abſolute Geiſt wäre.

Nach dieſer kurzen Erörterung werden folgende Beſtimmungen der Phänomenologie über den eigentlichen Urſprung des Böſen in ſeinem nothwendigen Zuſammenhange mit der Weltentſtehung verſtändlicher ſein.

Dieſes Erſchaffen (der Welt), heißt es, iſt das Wort der Vorſtellung für den Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür, daß das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abſtracte iſt, vielmehr das Negative und hiemit ſich Entgegengeſetzte oder Andere iſt; — oder weil, um daſſelbe noch in einer andern Form zu ſagen, das als Weſen Geſetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Sein iſt, aber als Unmittelbarkeit oder Sein des Selbſts entbehrt, und alſo der Innerlichkeit ermangelnd paſſiv oder Sein für Anderes iſt. — Dieß Sein für Anderes iſt zugleich eine Welt; der Geiſt in der Beſtimmung des Seins für Anderes iſt das ruhige Beſtehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflöſung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigene Beſonderheit. Die Welt iſt aber nicht nur dieſer auseinander in die Vollſtändigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geiſt, ſondern da er weſentlich das einfache Selbſt iſt, iſt dieſes an ihr eben ſo vorhanden; der daſeiende Geiſt, der das einzelne Selbſt iſt, welches das Bewußtſein hat und ſich als Anderes oder als Welt von ſich unterſcheidet. Wie dieſes Einzelne Selbſt ſo unmittelbar erſt geſetzt iſt, iſt es noch nicht Geiſt für ſich; es iſt alſo nicht als Geiſt, es kann unſchuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbſt und Geiſt iſt, muß es ebenſo, wie das ewige Weſen ſich als die Bewegung in ſeinem Andersſein ſich ſelbſt gleich zu ſein darſtellt, zunächſt ſich

1) Hegels Religionsphiloſophie Thl. I. S. 15—135. II. Thl. S. 169 — 209.

ſelbſt ein Anderes werden. Indem dieſer Geiſt beſtimmt iſt als erſt unmittelbar daſeiend oder als in die Mannigfaltigkeit ſeines Bewußtſeins zerſtreut, ſo iſt ſein Anderswerden das Inſichgehen des Wiſſens überhaupt. Das unmittelbare Daſein ſchlägt in den Gedanken, oder das nur ſinnliche Bewußtſein in das Bewußtſein des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke iſt, iſt er nicht das reine Wiſſen, ſondern der Gedanke, der das Andersſein an ihm hat, und alſo der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des Guten und Böſen. Indem dies Inſichgehen des daſeienden Bewußtſeins ſich unmittelbar als das ſich ſelbſt Ungleichwerden beſtimmt, ſo erſcheint das Böſe als das erſte Daſein des in ſich gegangenen Bewußtſeins; und weil die Gedanken des Guten und Böſen ſchlechthin entgegengeſetzt und dieſe Entgegenſetzung noch nicht aufgehoben iſt, ſo iſt dieß Bewußtſein weſentlich nur das Böſe. Inſofern das unmittelbare Daſein in den Gedanken umſchlägt und das Inſichſein theils ſelbſt Denken, theils das Moment des Anderswerdens des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden weiter rückwärts aus der daſeienden Welt hinaus ſchon in das erſte Reich des Denkens verlegt werden. Es kann alſo geſagt werden, daß ſchon der erſtgeborne Lichtſohn, als in ſich gehend, abgefallen ſei[1]).

Das Böſe iſt alſo eine nothwendige Erſcheinung im Proceſſe des geiſtigen Bewußtſeins, und zwar tritt es zunächſt da hervor, wo das Bewußtſein zuerſt in ſich ſelbſt geht, um ſich in ſeinem Andersſein zu begreifen, welches der Gedanke urſprünglich ſchon an ſich hat. Darum meint auch Hegel[2]) noch beſonders, daß die Anſicht, der erſte Menſch habe durch das Pflücken vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen, alſo durch das, was man Abfallen nennt, etwas Nichtnothwendiges gethan, und er habe dadurch zugleich einen Verluſt erlitten, nur der tiefer ſtehenden Vorſtellung ange-

---

1) Phänomenol. S. 579 – 581.

2) A. a. O. S. 580.

höre, keineswegs aber der Stufe des vernünftigen Denkens entſpreche, wie auch der erſte Lichtſohn, von dem man in der Vorſtellung glaube, er ſei abgefallen, eigentlich nur in ſich gegangen ſei. Damit man aber nicht glaube, durch dieſe Folgerung geſchehe dem Verfaſſer ein Unrecht; ſo mögen noch zwei ſogleich an das oben Mitgetheilte ſich anſchließende Beſtimmungen, die bei Hegel ſelbſt Folgerungen ſind, hinzugenommen werden, die eine, wonach „das Gute und das Böſe die ſich ergebenden beſtimmten Unterſchiede des Gedankens;“ die andere, nach welcher „das Böſe nichts Anderes, als das Inſichgehen des natürlichen Daſeins des Geiſtes iſt [1].“ Begreiflich iſt es jetzt auch, warum Hegel will, nur die Vorſtellung, nicht aber das vernünftige Denken, könne glauben, „das Böſe ſei ein dem göttlichen Weſen fremdes Geſchehen,“ und er ſetzt hinzu: „es in demſelben ſelbſt (in Gott) als ſeinen Zorn zu faſſen, iſt die höchſte, härteſte Anſtrengung des mit ſelbſt ringenden Vorſtellens, die, da ſie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt [2]. Das Härteſte aber noch von Allem, was Hegel dießfalls vorbringt, wenn ſchon nur ſtrenge Conſequenz aus dem eben Dargeſtellten, iſt dieß, daß er da, wo er davon ſpricht, daß das göttliche Weſen in der offenbaren Religion die menſchliche Natur annimmt, nun ſo weiter ſchließt: „darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; wie darin, daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäußert, ſein Daſein in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſein nicht ein ihm Fremdes iſt [3].“

Nach dieſer Expoſition werden wir es auch viel begreiflicher finden, was Hegel mit den von ihm in der Philoſophie der Geſchichte angedeuteten Mitteln will, welche der Geiſt braucht, um ſeine Idee zu realiſiren. Dieſe Mittel ſpielen als Kräfte der Geſchichte eine ſo bedeutende Rolle, daß

---

1) Phänomenol. S. 582. vergl. 588.
2) Phänomenol. S. 582.
3) Phänomenol. S. 584.

an ihrer richtigen Faſſung Alles gelegen iſt. Zunächſt aber fragt es ſich, welches die Stellung der genannten Mittel zur Freiheit ſei, welche die Grundbewegung in der Geſchichte hervorbringt und der eigentlichſte Zweck der letztern iſt. Hegel giebt die kurze Antwort: „dieſe Frage nach den Mitteln, wodurch ſich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erſcheinung der Geſchichte ſelbſt. Wenn die Freiheit als ſolche zunächſt der innere Begriff iſt, ſo ſind die Mittel dagegen ein Aeußerliches, das Erſcheinende, das in der Geſchichte unmittelbar vor die Augen tritt und ſich darſtellt [1].“ Welches aber ſind nun, müſſen wir ſogleich wieder fragen, dieſe Mittel ſelbſt, die in ſolchem Verhältniſſe zur Freiheit ſtehen? Hegel antwortet: „die nächſte Anſicht der Geſchichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menſchen von ihren Bedürfniſſen, ihren Leidenſchaften, ihren Intereſſen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar ſo, daß es in dieſem Schauſpiel der Thätigkeit nur dieſe Bedürfniſſe, Leidenſchaften und Intereſſen ſind, welche als die Triebfedern erſcheinen, und als das Hauptwirkſame vorkommen.“

„Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Guteswollen, edle Vaterlandsliebe; aber dieſe Tugenden und dieſes Allgemeine ſtehen in einem unbedeutenden Verhältniſſe zur Welt und zu dem, was ſie erſchafft. Wir können wohl die Vernunftbeſtimmung in dieſem Subjecte ſelbſt, und in den Kreiſen ihrer Wirkſamkeit realiſirt ſehen, aber ſie ſind in einem geringen Verhältniſſe zu der Maſſe des Menſchengeſchlechtes; ebenſo iſt der Umfang des Daſeins, den ihre Tugenden haben, eben ſo relativ von geringer Ausdehnung. Theils aber ſind die Leidenſchaften, Zwecke des particularen Intereſſes, die Befriedigung der Selbſtſucht, das Gewaltigſte; ſie haben ihre Macht darin, daß ſie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen ſetzen wollen, und daß dieſe Naturgewalten dem Menſchen unmittelbar näher liegen, als die künſtliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität [2].“ Bei dieſer An-

1) Philoſ. der Geſchichte S. 23 — 24.

2) Philoſ. der Geſchichte S. 24.

ſicht von den Dingen kann freilich Hegel das Bedauerniß nicht ganz unterdrücken, welches das menſchliche Gemüth bei ſolchem Spiele zerſtörender Leidenſchaften befällt; auch weiß er recht gut, daß wir gegen die moraliſche Betrübniß darin keinen hinlänglichen Troſt finden, daß wir denken: es iſt nun einmal ſo geweſen; es iſt ein Schickſal, es iſt nichts daran zu ändern u. ſ. f. Allein es wird darauf ankommen, wie er ſich ſelbſt zu tröſten weiß. Dieß geſchieht bei ihm aber durch den einzigen Hinblick auf die ſubſtantielle Beſtimmung, auf den abſoluten Endzweck und auf das wahrhafte Reſultat der Weltgeſchichte [1]). Denn auf dieſem Boden der Betrachtung findet er, daß das, was wir Princip, Grundſatz, Geſetz, Endzweck, Beſtimmung oder die Natur und den Begriff des Geiſtes nennen, nur ein Allgemeines, Abſtractes, Inneres ſei, das als ſolches, ſo wahr es auch in ihm iſt, nicht vollſtändig wirklich iſt. Was an ſich iſt, iſt eine Wirklichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus ſeinem Innern zur Exiſtenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für ihre Wirklichkeit hinzukommen, und dieß iſt die Bethätigung, Verwirklichung, und deren Princip iſt der Wille, die Thätigkeit des Menſchen überhaupt. Es iſt nur durch dieſe Thätigkeit, daß jener Begriff ſowie die an ſich ſeienden Beſtimmungen realiſirt, verwirklicht werden, denn ſie gelten nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt. Die Thätigkeit, welche ſie ins Werk und Daſein ſetzt, iſt des Menſchen Bedürfniß, Trieb, Neigung und Leidenſchaft [2]).

Wenn daher Hegel oben die Freiheit, in ihrem wahren Weſen, nach welchem ſie Wahlvermögen iſt, aufgehoben hat, ſucht er jetzt eine Art von Surrogat an ihre Stelle zu bringen, um das lebendige Leben zu erklären. Um nun aber gegen frühere Behauptungen nicht zu verſtoßen, überhaupt um conſequent im Syſteme zu ſein, und den Weltgeiſt in allen Erſcheinungen als das Eine und Allgemeine, welches eben die hypoſtaſirte Vernunft iſt, hervortreten zu laſſen, appellirt er an einen Willen, der

1) Philoſ. der Geſchichte S. 24 – 25.

2) Philoſ. der Geſchichte S. 26.

jedoch nur Trieb der Neigung und der Leidenſchaft, in dieſer Eigenſchaft aber eben ſo ſchlechthin nothwendig iſt, wie das Innere, die Vernunft, welche nur durch ihn als das Aeußere zur Wirklichkeit der Erſcheinung ſich vermittelt. Damit ſind wir aber auf das Alte wieder zurückverſetzt worden, auf die innere Nothwendigkeit des Böſen nämlich, welches hier eben die Leidenſchaft iſt, und der ganze Unterſchied zwiſchem dem Frühern und dem Jetzigen beſteht einzig darin, daß wir nach dem Warum nun auch das Wie der nothwendigen Entſtehung des Böſen, und zwar in der nothwendigen Sichſelbſtvermittelung des allgemeinen Geiſtes gefunden haben. So nothwendig Vernunft und Freiheit und der allgemeine Geiſt, ſo nothwendig iſt auch das Böſe, ohne welches jene nicht möglich wären. Daher denn auch der Troſt, den ſich Hegel damit gibt, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenſchaft vollbracht worden ſei [1]), und von nun an der ruhige Hinblick auf „die unermeßliche Maſſe von Wollen, Intereſſen und Thätigkeiten, die Werkzeuge und Mittel des Weltgeiſtes ſind, ſeinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtſein zu erheben und zu verwirklichen; dieſer iſt nur ſich zu finden, zu ſich ſelbſt zu kommen, und ſich als Wirklichkeit anzuſchauen [2]).“

Unmittelbar darauf erinnert der Verfaſſer, daß aber jene Lebendigkeit der Individuen und der Völker, indem ſie das Ihrige ſuchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höhern und Weitern ſind, von dem ſie nichts wiſſen, das ſie bewußtlos vollbringen, das ſei es, was zur Frage gemacht werden könnte, und auch ſchon gemacht worden ſei. Die Antwort aber, die er ſogleich in Bereitſchaft hält, iſt folgende: „darüber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unſere Vorausſetzung und unſern Glauben (was aber auch nur Reſultat ſein zu ſollen, geſagt worden iſt), daß die Vernunft die Welt regiert, und ſo auch die Weltgeſchichte regirt hat, behauptet. Gegen dieſes an und für ſich Allgemeine und Subſtan-

1) Philoſ. der Geſch. S. 28.

2) Philoſ. der Geſch. S. 29.

tielle iſt Alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für daſſelbe. Aber ferner iſt dieſe Vernunft immanent in dem geſchichtlichen Daſein, und vollbringt ſich in demſelben, und durch daſſelbe[1]).“

Dieß iſt nur wieder eine, wenn freilich unerfreuliche Beſtätigung des oben gegen Hegel Bemerkten, daß nämlich in dem Proceſſe, durch welchen der Weltgeiſt wird, das Gute und das Böſe als immanente Beſtimmungen aufgenommen ſind, wodurch ſie denn für unſere ſittlichen und religiöſen Begriffe ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Daher hat der Verfaſſer in der Phänomenologie des Geiſtes, das durch die Handlung geſetzte Werk, beſonders im Verhältniß zu einer urſprünglichen Natur betrachtet, weil beide etwas Beſtimmtes geben. Indem aber hier die Individualitäten als verſchiedene auftreten, da in denſelben bald eine ſtärkere Energie des Willens, bald eine reichere, bald aber auch eine ſchwächere und dürftigere Natur ſich zeigt: geht Hegel von dieſer Beobachtung zu einem Schluſſe fort, der ſich wiederum auf das Moraliſche und insbeſondere auf den Unterſchied von gut und bös bezieht, welcher Unterſchied ſich aber natürlich wiederum aufhebt. Denn unmittelbar an jene Beobachtung knüpft er die Worte an: „Gegen dieſen unweſentlichen Unterſchied der Geiſter (der verſchiedenen Naturen) würde das Gute und Schlechte einen abſoluten Unterſchied ausdrücken; aber hier findet dieſer nicht Statt. Was auf die eine oder andere Weiſe genommen wird, iſt auf gleiche Weiſe ein Thun und Treiben, ein ſich Darſtellen und Ausſprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu ſagen, was das Schlechte ſein ſollte. Was ein ſchlechtes Werk genannt würde, iſt das individuelle Leben einer beſtimmten Natur, die ſich darin verwirklicht; zu einem ſchlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres iſt, da er über das Weſen des Werks, ein ſich Ausſprechen der Individualität zu ſein, hinausgeht und ſonſt, man weiß nicht was, daran ſucht und fordert[2]).“

1) Philoſ. der Geſch. S. 29.

2) Phänomenol. S. 300 u. 301.

Wer etwa noch nicht einſehen ſollte, wo es mit ſolchen Beſtimmungen hinaus will, den müſſen wir zu Hegels Philoſophie des Rechts, und zwar zu jenem Theile derſelben hinführen, in welchem er die Weltgeſchichte behandelt, von welchem kurzen Abriſſe in der Rechtsphiloſophie die Philoſophie der Geſchichte eigentlich nur die weitere Ausführung iſt. Hier aber iſt es beſonders §. 345., der auf die naivſte Weiſe über den eigentlichen Sinn des Hegel'ſchen Philoſophems ſich alſo vernehmen läßt: „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laſter, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenſchaften, Schuld und Unſchuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbſtſtändigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre beſtimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeſchichte fällt außer dieſen Geſichtspunkt; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeiſtes, welches gegenwärtig ſeine Stufe iſt, ſein abſolutes Recht, und das darin lebende Volk und deſſen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm [1].“

Wir kehren zur Phänomenologie des Geiſtes zurück. Beſteht das Böſe in dem Sichſelbſtſetzen des Beſondern und Individuellen; ſo wird die Erlöſung aus dem Böſen in das Sichſelbſtaufheben des Beſondern und Individuellen zu ſetzen ſein, welches Sichſelbſtaufheben nach Hegel ſofort das Geiſtwerden iſt. Dieſen ganzen Proceß des Sichſelbſtaufhebens als eines Beſondern und Geiſtwerdens im Allgemeinen glaubt Hegel vorſtellig gemacht zu ſehen im Erlöſungswerke. Die Schilderung, die er dießfalls gibt, iſt geeignet, ſeine Vorſtellung vom Böſen nur um deſto mehr hervortreten zu laſſen.

„Der geſtorbene göttliche Menſch oder menſchliche Gott iſt an ſich das allgemeine Selbſtbewußtſein; er hat dieß für dieß Selbſtbewußtſein zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorſtellung ausmacht, nämlich die böſe,

1) Philoſophie des Rechts, S. 432. 2te Ausg.

der das natürliche Daſein und das einzelne Fürſich-ſein als das Weſen gilt, ſo hat dieſe, die als ſelbſtſtändig, noch nicht als Moment vorgeſtellt iſt, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen. Sie iſt der natürliche Geiſt; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das heiße, böſe zu werden. Aber ſie iſt ſchon an ſich böſe; das Inſichgehen beſteht daher darin, ſich zu überzeugen, daß das natürliche Daſein das Böſe iſt. In das vorſtellende Bewußtſein fällt das daſeiende Böſewerden und Böſeſein der Welt, ſo wie die daſeiende Verſöhnung des abſoluten Weſens; in das Selbſtbewußtſein aber als ſolches fällt der Form nach dieſes Vorgeſtellte nur als aufgehobene|s Moment, denn das Selbſt iſt das Negative; alſo das Wiſſen, — ein Wiſſen, das ein reines Thun des Bewußtſeins in ſich ſelbſt iſt. An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls ſich ausdrücken. Indem nämlich das Weſen an ſich mit ſich ſchon verſöhnt und geiſtige Einheit iſt, worin die Theile der Vorſtellung aufgehobene oder Momente ſind, ſo ſtellt ſich dieß dar, daß jeder Theil der Vorſtellung hier die entgegengeſetzte Bedeutung erhält, als es vorher hatte; jede Bedeutung vervollſtändigt ſich dadurch an der andern, und der Inhalt iſt erſt dadurch ein geiſtiger; indem die Beſtimmtheit eben ſo ſehr ihre entgegengeſetzte iſt, iſt die Einheit im Andersſein, das Geiſtige, vollendet; wie ſich für uns oder an ſich vorhin die entgegengeſetzten Bedeutungen vereinigten und ſelbſt die abſtracten Formen des Deſſelben und des Nichtdeſſelben, der Identität und der Nichtidentität aufhoben. Wenn alſo in dem vorſtellenden Bewußtſein das Innerlichwerden des natürlichen Selbſtbewußtſeins das daſeiende Böſe war; ſo iſt das Innerlichwerden im Element des Selbſtbewußtſeins das Wiſſen von dem Böſen als einem ſolchen, das an ſich im Daſein iſt. Dieß Wiſſen iſt alſo allerdings ein Böſewerden, aber nur Werden des Gedankens des Böſen, und iſt darum als das erſte Moment der Verſöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in ſich aus der Unmittelbarkeit der

Natur, die als das Böſe beſtimmt iſt, iſt es ein Verlaſſen derſelben und das Abſterben der Sünde. Nicht das natürliche Daſein als ſolches wird von dem Bewußtſein verlaſſen, ſondern es zugleich als ein ſolches, das als Böſes gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Inſichgehens iſt eben ſo ſehr eine vermittelte; — ſie ſetzt ſich ſelbſt voraus, oder iſt ihr eigener Grund; der Grund des Inſichgehens iſt nämlich, weil die Natur ſchon an ſich in ſich gegangen iſt; um des Böſen willen muß der Menſch in ſich gehen, aber das Böſe iſt ſelbſt das Inſichgehen. Dieſe erſte Bewegung iſt eben darum ſelbſt nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil ſie daſſelbe, was ihr Grund iſt. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in ſeiner eigentlichern Form erſt noch eintreten. Auſſer dieſer Unmittelbarkeit iſt alſo die Vermittlung der Vorſtellung nothwendig. An ſich iſt das Wiſſen von der Natur als dem unwahren Daſein des Geiſtes, und dieſe in ſich gewordene Allgemeinheit des Selbſts die Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt. Dieß Anſich erhält für das nicht begreifende Selbſtbewußtſein die Form eines Seienden und ihm Vorgeſtellten. Das Begreifen alſo iſt ihm nicht ein Ergreifen dieſes Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, alſo als mit ſich ſelbſt verſöhnte weiß, ſondern ein Ergreifen jener Vorſtellung, daß durch das Geſchehen der eigenen Entäuſſerung des göttlichen Weſens, durch ſeine geſchehene Menſchwerdung und ſeinen Tod das göttliche Weſen mit ſeinem Daſein verſöhnt iſt. Das Ergreifen dieſer Vorſtellung drückt nun beſtimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geiſtige Auferſtehen genannt wurde, oder das Werden ſeines einzelnen Selbſtbewußtſeins zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtracte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſein, oder er wird ſein ſo eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſein dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr

täglich ſtirbt und auferſteht. Die Beſonderheit erſtirbt in der Allgemeinheit, d. h. im *Wiſſen*, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt. Der vom Selbſt ergriffene Tod des Mittlers iſt das Aufheben ſeiner Gegenſtändlichkeit oder ſeines *beſondern Fürſichſeins*; dieß beſondere Fürſichſein iſt allgemeines Selbſtbewußtſein geworden. . . So iſt alſo der Geiſt *ſich ſelbſt* wiſſender Geiſt; er weiß *ſich*, das, was ihm Gegenſtand iſt, iſt, oder ſeine Vorſtellung iſt der wahre abſolute *Inhalt*; er drückt den *Geiſt ſelbſt* aus. Er iſt zugleich nicht nur Inhalt des Selbſtbewußtſeins und nicht nur *für es* Gegenſtand, ſondern er iſt auch *wirklicher Geiſt*. Er iſt dieß, indem er die drei Elemente ſeiner Natur durchläuft; *dieſe Bewegung durch ſich ſelbſt hindurch macht ſeine Wirklichkeit aus*; — was ſich bewegt, iſt er, er iſt das Subject der Bewegung und er iſt eben ſo *das Bewegen* ſelbſt, oder die Subſtanz, durch welche das Subject hindurch geht. Wie uns der Begriff des Geiſtes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als Bewegung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der dem Böſen verzeiht und darin zugleich von ſeiner eigenen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das abſolut *Entgegengeſetzte* ſich als *daſſelbe* erkennt und dieß Erkennen als das *Ja* zwiſchen dieſen Extremen hervorbricht, — dieſen Begriff *ſchaut* das religiöſe Bewußtſein, dem das abſolute Weſen offenbar, *an*, und hebt die *Unterſcheidung* ſeines *Selbſts* von ſeinem *Angeſchauten* auf, iſt wie es das Subject iſt, ſo auch die Subſtanz, und iſt alſo ſelbſt der Geiſt, eben weil und in ſofern es dieſe Bewegung iſt [1]."

Was iſt alſo, fragen wir, das *Böſe*? Es iſt *nothwendiges Product der dialektiſchen Selbſtbewegung des abſoluten Geiſtes*, ſo fern er ſich zum Zwecke ſeiner Verwirklichung und Manifeſtation *beſondert*. Und was iſt, fragen wir zweitens, die *Verſöhnung*? Sie iſt das eben ſo nothwendige Product der Dialektik des göttlichen Geiſtes, und zwar, ſo fern der abſolute Geiſt das beſondere Fürſichſein in die Allgemeinheit ſeines Weſens wieder zurücknimmt.

1) Phänomenologie S. 587—591.

Nur aus einer ſolchen, alle wahre Sittlichkeit vernichtenden Anſchauung iſt es zu erklären, wie Hegel die Unſchuld mit dem Sein eines Steines vergleichen konnte[1]). Der Menſch iſt nach ihm nicht böſe durch Handlung des freien Willens, ſondern das Böſe gehört zu ſeiner endlichen Natur: als endlicher Geiſt iſt der Menſch böſe, und Böſeſein darum ſchon in ſeinen Begriff eingeſchloſſen. Darüber drückt ſich die Religionsphiloſophie höchſt naiv in folgender Weiſe ſo klar wie möglich aus: „Die Wahrheit iſt, daß der Menſch böſe iſt an ſich, böſe im Allgemeinen, in ſeinem Innerſten, einfach böſe, böſe in ſeinem Innern, daß dieſe Beſtimmung des Böſen Beſtimmung ſeines Begriffes iſt, und daß er dieß zum Bewußtſein bringe[2]).“

Aus allem Bisherigen geht hervor, daß das Weſen der Sünde in den Unterſchied von Gott, welcher und ſofern er das Allgemeine iſt, geſetzt wird. Deutlich genug geht dieß noch aus folgender Stelle hervor: „Es kann zugegeben werden, daß der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem an ſich aufgehoben ſei, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott iſt kein Böſes, der Unterſchied zwiſchem Gutem und Böſen iſt nur, wenn Gott das Böſe iſt; man wird auch nicht zugeben, daß das Böſe ein Affirmatives ſei, und dieſes Affirmative in Gott. Gott iſt gut und allein gut; der Unterſchied von Böſem und Gutem iſt in dieſem Einen, dieſer Subſtanz nicht vorhanden; dieſer tritt erſt mit dem Unterſchied überhaupt ein. . . Das iſt die erhabenſte Moral, daß das Böſe das Nichtige iſt, und der Menſch dieſen Unterſchied, dieſe Nichtigkeit nicht ſoll gelten laſſen. Der Menſch kann auf dieſem Unterſchied beharren wollen, dieſen Unterſchied treiben zur Entgegenſetzung gegen Gott, das an und für ſich Allgemeine, ſo iſt er böſe[3]).“

Wir haben zu der Lehre Hegels von der Nothwendigkeit der Sünde im Ganzen wenig zu ſagen. Eine Philoſophie, welche die Sünde für nothwendig hält, richtet ſich unmittelbar hiedurch ſelbſt als eine unſittliche. Zu dem Momente der Unſittlichkeit kommt

---

1) Phänomenologie S. 350.

2) Religionsphiloſophie II. Bd. S. 221. 1. Aufl. S. 270. 2. Aufl.

3) Religionsphiloſophie I. Bd. 1. Aufl. S. 56. 2. Aufl. S. 96.

aber auch noch das der Irreligioſität. Was auf die Moralität ſo zerſtörend einwirkt, wie die gedachte Lehre, muß mit der Religion ſchon vorher zerfallen ſein, ehe es mit der Sittlichkeit zerfiel. Darin liegt die große Wahrheit des Platoniſchen Gedankens, daß die Idee des Guten von der der Gottheit unzertrennlich ſei, ja daß in der erſteren die letztere nur zur Erſcheinung komme. In der Idee des Guten wird aber eben darum ſchon, und zwar auf unmittelbare Weiſe, die Idee der Gottheit aufgehoben, und mit der Sittlichkeit die Religion vernichtet, die ohnehin da keinen Raum mehr hat, wo man, um einen ſataniſchen Spruch zu erfüllen, den Menſchen zum präſenten Gott macht[1]).

Wir werden auf dieſen wichtigen Punkt in der Kritik der Religionsphiloſophie zurückkommen, wo wir ihn ſodann einer näheren Erörterung zu unterziehen gedenken.

Zweite Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der objective Geiſt.

Das Allgemeine.

Der objective Geiſt iſt die abſolute Idee, aber nur an ſich ſeiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit iſt, behält ſeine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äuſſerlichen Erſcheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächſt die Unterſchiede an ihm, daß die Freiheit ſeine innere Beſtimmung und Zweck iſt, und ſich auf eine äuſſerliche vorgefundene Objectivität bezieht, welche ſich ſpaltet in das anthropologiſche der particulären Bedürfniſſe, in die äuſſeren Naturdinge, die für das Bewußtſein ſind, und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbſtbewußtſein ihrer als verſchiedener und particulärer ſind; dieſe Seite macht das äuſſerliche Material für das Daſein des Willens aus. Die Zweckthätigkeit aber dieſes Willens iſt, ſeinen Begriff, die Freiheit, in der äuſſerlich objectiven Seite zu realiſiren, daß ſie als eine durch jenen beſtimmte Welt ſei, ſo daß er in ihr bei

1) Und die Schlange ſprach zum Weibe: Ihr werdet ſein wie Gott. I. Moſ. 3, 5. vgl. II. Theſſ. 2, 3. 4.

ſich ſelbſt, mit ſich zuſammengeſchloſſen, der Begriff hiemit zur Idee vollendet ſei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt geſtaltet, erhält die Form der Nothwendigkeit, deren ſubſtantieller Zuſammenhang das Syſtem der Freiheits-Beſtimmungen, und der erſcheinende Zuſammenhang als die Macht, das Anerkanntſein, d. i. ihr Gelten im Bewußtſein iſt. Dieſe Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der Bethätigung des erſtern iſt, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da ſie und ihr Inhalt dem Denken angehört, und das an ſich Allgemeine iſt, ſo hat der Inhalt ſeine wahrhafte Beſtimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieſer für das Bewußtſein der Intelligenz geſetzt, mit der Beſtimmung als geltende Macht, iſt er das Geſetz, — der Inhalt befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktiſchen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, ſondern in ſeiner Allgemeinheit dem ſubjectiven Willen eingebildet, als deſſen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, iſt er als Sitte. Dieſe Realität überhaupt als Daſein des freien Willens iſt das Recht, welches nicht nur als das beſchränkte juriſtiſche Recht, ſondern als das Daſein aller Beſtimmungen der Freiheit umfaſſend zu nehmen iſt. Dieſe Beſtimmungen ſind in Beziehung auf den ſubjectiven Willen, in welchem ſie als allgemeine ihr Daſein haben ſollen und allein auch haben können, ſeine Pflichten, wie ſie als Gewohnheit und Sinnesart in demſelben Sitte ſind. Daſſelbe was ein Recht iſt, iſt auch eine Pflicht, und was eine Pflicht iſt, iſt auch ein Recht. Denn ein Daſein iſt ein Recht nur auf den Grund des freien ſubſtantiellen Willens; derſelbe Inhalt iſt es, der in Beziehung auf den als ſubjectiv und einzeln ſich unterſcheidenden Willen Pflicht iſt. Es iſt derſelbe Inhalt, den das ſubjective Bewußtſein anerkennt als Pflicht, und den es an ihnen zum Daſein bringt. Dieſe Endlichkeit des objectiven Willens iſt in ſofern der Schein des Unterſchieds der Rechte und Pflichten [1]).

1) Encyklopädie §. 483 — 486. S. 497 — 499.

Ehe wir zum Beſondern übergehen, finden wir für nothwendig, das Allgemeine näher ins Licht zu ſetzen.

1) Vor Allem iſt auf die ganze bisherige Entwicklung zurückzugehen. Die Idee, von welcher im Hegelſchen Syſteme als der Alles Beherrſchenden gehandelt wird, iſt die Eine, die Idee des Abſoluten, die Idee Gottes, welche in die andern Ideen als in ihre eigenen untergeordneten Momente ſich gliedert. Die abſolute Idee nun, wie ſie iſt im abſtracten Elemente des Denkens, oder Gott vor Erſchaffung der Welt und eines endlichen Geiſtes, iſt Gegenſtand der Logik. Die Idee, wie ſie iſt in ihrer Entäuſſerung, in ihrem unangemeſſenen Andersſein, iſt Object der Naturphiloſophie. Die Idee endlich, wie ſie in ihrer dialektiſchen Selbſtbewegung aus ihrer Entäuſſerung in ſich ſelbſt zum wahren Fürſichſein zurückkehrt, iſt Inhalt der Philoſophie des Geiſtes.

In dem letzten Stadium der dialektiſchen Selbſtbewegung der abſoluten Idee, im Stadium des Zurückkehrens zu ſich ſelber, ſtehen wir gegenwärtig mit dem Syſteme. Der Geiſt iſt die zu ſich zurückgekehrte Idee. Die Rückkehr ſelbſt aber iſt eine ſolche, die ſich nur allmälig vollzieht. Auf ſeiner unterſten Stufe iſt der Geiſt als Seele Naturgeiſt. Auf der ſich daran zunächſt anſchließenden hat er ſich ſchon zum Bewußtſein erhoben, er iſt Subject geworden, welches das Object von ſich eben ſo unterſcheidet, als ſich auf das Object, und das Object auf ſich, bezieht, um Beides als ein Identiſches zu erfahren. Die weitere Stufe iſt daher die der Vernunft, welche ſich als der Realität alles Seins bewußt iſt. Allein auch auf dieſer Stufe iſt noch nicht erreicht, was der Geiſt erreichen ſoll, denn Alles exiſtirt noch in der Form des bloßen Anſichſeins, welche Form aufzuheben iſt, damit an ihre Stelle die der verwirklichten Selbſtoffenbarung trete. Um in dieſe höhere Form des Daſeins einzutreten, theilt ſich der ſubjective Geiſt in den theoretiſchen und in den praktiſchen. Der theoretiſche Geiſt iſt der erkennende dadurch, daß er das Objective ſeinem Bewußtſein zuführt und als ſein Eigenes erkennt. Der praktiſche Geiſt ſtrebt als wollender

dahin, ſein Subjectives auf das Objective überzutragen, dem Objectiven beſtimmend einzubilden, womit das Streben zuſammenfällt, ſeine ſubjectiven Zwecke in der Welt zu verwirklichen. Allein der wahre Wille ſteht als der höhere über dem ſubjectiven. Der Charakter des Höhern wird aber gewonnen durch den des Allgemeinen: das Allgemeine iſt das Höhere, das wahre Streben daher jenes, in welchem alle Beſtimmung vom Allgemeinen ausgeht. Der wahre Wille iſt ſomit die ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeinheit, dieſe aber, indem ſie ſich ſelbſt Inhalt, Gegenſtand und Zweck iſt, die Freiheit. Während ſich nun der Geiſt zu dieſer Allgemeinheit zu erheben hat, wird die höhere Stufe ſelbſt erreicht durch die Vereinigung des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes. Denn was für den theoretiſchen Geiſt in den Beſtimmungen der Idee geſetzt iſt, das ſucht der praktiſche Geiſt in den handelnden Individuen nach Auſſen, in der erſcheinenden Welt, zur Ausführung zu bringen. Unmittelbar hiedurch aber wird der bisher ſubjective Geiſt — objectiver Geiſt. An die Stelle des in den Individuen wirkenden ſubjectiven Willens tritt daher der objective, allgemeine Wille, und dieſer Wille iſt der Wille des Abſoluten ſelbſt, wie er Beſtimmung gebend in allen Individuen zumal lebt, und die Einheit derſelben iſt. Dieſer objective Geiſt hat aber, bevor er in Kunſt, Religion und Philoſophie ſich zeigt, ſeine Exiſtenz in den rechtlichen, bürgerlichen und ſittlichen Verhältniſſen der Welt, in demjenigen alſo, was Hegel das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit nennt.

2) Das Zweite iſt: Der objective Geiſt iſt mit ſeinem objectiven, allgemeinen Willen der abſolute Geiſt ſelbſt, und hier ſtehen wir mit Hegel wiederum auf dem pantheiſtiſchen Standpunkte, auf welchem, was aufgebaut, ſtets wieder niedergeriſſen wird. Dieß geht ſogleich dasjenige an, was für Hegel die Hauptſache iſt, die Freiheit. Zwar ſagt er, und gewiß nicht mit Unrecht, dieſe Idee (die der Freiheit) ſei durch das Chriſtenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als ſolches einen unendlichen Werth habe, indem es Gegenſtand und Zweck

der Liebe Gottes, dazu beſtimmt ſei, zu Gott als Geiſt ſein abſolutes Verhältniß, dieſen Geiſt in ſich wohnen zu haben[1]); allein es iſt eben die chriſtliche Idee der Freiheit, welche Hegel unmittelbar ſowohl dadurch vernichtet, daß er das Individuum in Gott untergehen läßt, als dadurch, daß das Handeln des Individuums, ſo lange es beſteht, und ins Abſolute noch nicht verſchlungen iſt, durch das alleinige Handeln Gottes innerlich und äuſſerlich nothwendig beſtimmt iſt, wie Hegel ſelbſt ſagt: Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt geſtaltet, erhält die Form der Nothwendigkeit[2]).

3) Es handelt ſich daher in der Hegelſchen Philoſophie nicht um das, um was es ſich im Chriſtenthume handelt, daß Gott ſeinen Willen der Welt als Geſetz für das Handeln hingibt; denn weder iſt die Welt eine freie, die wirklich handeln kann, noch iſt das eigentlich Wirkende das menſchliche Individuum, ſondern Gott ſelbſt im Individuum. Das, wonach gewirkt werden ſoll, iſt daſſelbe, was wirkt; ſo alſo iſt Gott ſowohl das Alleinwirkende, als das Geſetz und der Modus, folglich das, wonach und wie gewirkt wird. Aber ſelbſt das göttliche Wirken, für ſich ſelber angeſehen, iſt kein wahrhaft freies, weil es an ſich und in Wahrheit ein unperſönliches iſt, denn das abſolut Beſtimmende iſt die logiſche Idee, deren innere Denknothwendigkeit Perſönlichkeit und Freiheit mit und ineinander aufhebt. Gott ſelbſt iſt nur die durch einen zeitlich und räumlich ſich verlaufenden Proceß ſich vollziehende und dadurch äuſſere Wirklichkeit gebende logiſche Idee, wobei die Freiheit, die überall in der Nothwendigkeit aufgeht, zum leeren Scheine herabgeſetzt wird.

4) Eben dieſe pantheiſtiſche Grundbeziehung iſt es aber auf der andern Seite wieder, was in der Menſchheit und für dieſelbe jedes religiöſe Verhältniß in dem angedeuteten Bereiche unmöglich macht; denn die Religion gründet ſich ſchlechthin auf die Kategorie der Relation, durch welche ein bleibender Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt geſetzt iſt. Hegel lehrt daher nothwendig ein Recht, eine Moralität und eine Sittlichkeit, welche,

1) Encyklopädie §. 482. S. 495 Anmerk.

2) A. a. O. §. 484. S. 497. 498.

eben indem ſie die weſentlichen und wirklichen Lebensformen der Gottheit ſelbſt ſind, nun und nimmermehr religiöſen Charakter anzunehmen vermögen.

17.

Die Philoſophie des Rechts.

Nach dieſen Bemerkungen gehen wir zu den Beſtimmungen Hegels über das Recht zurück, indem wir uns hiebei an ſeine Philoſophie des Rechts halten [1]).

Das Rechtsſyſtem iſt das Reich der verwirklichten Freiheit [2]). Der Wille enthält a) das Element der reinen Unbeſtimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in ſich, in welcher jede Beſchränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfniſſe, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es ſei, gegebener und beſtimmter Inhalt aufgelöst iſt; die ſchrankenloſe Unendlichkeit der abſoluten Abſtraction oder Allgemeinheit, das reine Denken ſeiner ſelbſt. In dieſem Elemente des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abſtrahiren kann. Der Menſch allein kann Alles fallen laſſen, auch ſein Leben: er kann einen Selbſtmord begehen; das Thier kann dieſes nicht. Der Menſch iſt das reine Denken ſeiner ſelbſt, und nur denkend iſt der Menſch dieſe Kraft, ſich Allgemeinheit zu geben, das heißt, alle Beſonderheit, alle Beſtimmtheit zu verlöſchen [3]). b) Eben ſo iſt Ich das Uebergehen aus unterſchiedsloſer Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, Beſtimmen und Setzen einer Beſtimmtheit als eines Inhalts und Gegenſtandes. Durch dieſes Setzen ſeiner ſelbſt als eines Beſtimmten tritt Ich in das Daſein überhaupt; das abſolute Moment der Endlichkeit oder Beſonderung des Ich. Dieſes zweite Moment erſcheint als das entgegengeſetzte: es iſt in ſeiner allgemeinen Weiſe aufzufaſſen; es gehört zur Freiheit, macht aber nicht die ganze Freiheit aus. Das Ich geht hier aus un-

1) Grundlinien der Philoſophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundriſſe. Der VIII. Band der geſammelten Werke.

2) A. a. O. §. 4. S. 34.

3) A. a. O. §. 5. S. 38. 39.

terſchiedsloſer Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, zum Setzen einer Beſtimmtheit, als eines Inhalts und Gegenſtandes über. Ich will nicht blos, ſondern ich will Etwas. Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergeſetzt iſt, nur das abſtract Allgemeine will, will nichts, und iſt deßwegen kein Wille [1]. c) Der Wille iſt die Einheit dieſer beiden Momente; — die in ſich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Beſonderheit; — Einzelheit; die Selbſtbeſtimmung des Ich, in Einem, ſich als das Negative ſeiner ſelbſt, nämlich als beſtimmt, beſchränkt zu ſetzen, und bei ſich, d. i. in ſeiner Identität mit ſich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Beſtimmung ſich nur mit ſich ſelbſt zuſammenzuſchließen. Ich beſtimmt ſich, inſofern es die Beziehung der Negativität auf ſich ſelbſt iſt; als dieſe Beziehung auf ſich iſt es eben ſo gleichgültig gegen dieſe Beſtimmtheit, weiß ſie als die ſeinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden iſt, ſondern in der es nur iſt, weil es ſich in derſelben ſetzt. Dieß iſt die Freiheit des Willens, welche ſeinen Begriff oder Subſtantialität, ſeine Schwere ſo ausmacht, wie die Schwere die Subſtantialität des Körpers [2]. Die Beſtimmungen des Willens als die eigenen bilden den Inhalt des Willens. Dieſer Inhalt als Inhalt des Willens iſt Zweck, theils innerlicher oder ſubjectiver in dem vorſtellenden Wollen, theils durch die Vermittlung der das Subjective in die Objectivität überſetzenden Thätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck [3]. Dieſer Inhalt oder die unterſchiedene Willensbeſtimmung iſt zunächſt unmittelbar. So iſt der Wille nur an ſich frei, oder für uns, oder es iſt überhaupt der Wille in ſeinem Begriff. Erſt indem der Wille ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat, iſt er für ſich, was er an ſich iſt [4]. Der nur erſt an ſich freie Wille iſt der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Beſtimmungen des Unterſchieds, welchen der ſich ſelbſt beſtimmende Begriff im Wil-

---

1) A. a. O. §. 6. S. 40. 41.
2) A. a. O. §. 7. S. 42.
3) A. a. O. §. 9. S. 45.
4) A. a. O. §. 10. S. 46.

len ſetzt, erſcheinen im unmittelbaren Willen ein unmittelbar vorhandener Inhalt, — es ſind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die ſich der Wille von Natur beſtimmt findet. Der Wille iſt ſo in ſich endlicher Wille[1]). Das Syſtem dieſes Inhalts, wie es ſich im Willen unmittelbar vorfindet, iſt nur eine Menge von Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der Meinige überhaupt neben andern, und zugleich ein Allgemeines und Unbeſtimmtes iſt, das vielerlei Gegenſtände und Weiſen der Befriedigung hat. Daß der Wille ſich in dieſer gedoppelten Unbeſtimmtheit die Form der Einzelheit gibt, iſt er beſchließend, und nur als beſchließender Wille überhaupt iſt er wirklicher Wille[2]). Durch das Beſchließen ſetzt der Wille ſich als Wille eines beſtimmten Individuums und als ſich hinaus gegen Anderes unterſcheidenden. Auſſer dieſer Endlichkeit als Bewußtſein iſt der unmittelbare Wille aber um des Unterſchieds ſeiner Form und ſeines Inhalts willen formell, es kömmt ihm nur das abſtracte Beſchließen, als ſolches, zu, und der Inhalt iſt noch nicht der Inhalt und das Werk ſeiner Freiheit[3]). Die Freiheit des Willens iſt nach dieſer Beſtimmung Willkühr — in welcher dieß beides enthalten iſt, die freie von Allem abſtrahirende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äuſſerlich gegebenen Inhalt und Stoff. Weil dieſer an ſich als Zweck nothwendige Inhalt zugleich gegen jene Reflexion als Möglicher beſtimmt iſt, ſo iſt die Willkühr die Zufälligkeit, wie ſie als Wille iſt[4]). Der Widerſpruch, welcher die Willkühr iſt, hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erſcheinung, daß ſie ſich gegenſeitig ſtören, die Befriedigung des Einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des Andern fordert u. ſ. f. und indem der Trieb nur einfache Richtung ſeiner Beſtimmtheit iſt, das Maaß ſomit nicht in ſich ſelbſt hat, ſo iſt dieß unterordnende oder aufopfernde Beſtimmen das zufällige Entſcheiden der Willkühr, ſie verfahre nun dabei mit berechnendem

1) A. a. O. §. 11. S. 47.
2) A. a. O. §. 12. S. 48.
3) A. a. O. §. 13. S. 48. 49.
4) A. a. O. §. 15. S. 50.

Verſtande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen ſei, oder nach welcher andern beliebigen Rückſicht[1]). In Anſehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erſcheinung, daß als immanent, ſomit poſitiv, die Beſtimmungen des unmittelbaren Willens gut ſind; der Menſch heißt ſo von Natur gut. Inſofern ſie aber Naturbeſtimmungen, alſo der Freiheit und dem Begriffe des Geiſtes überhaupt entgegen und das Negative ſind, ſind ſie auszurotten; der Menſch heißt ſo von Natur böſe[2]). In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorſtellung, daß ſie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbeſtimmtheit und von dem Subjectiven und Zufälligen des Inhalts befreit, und auf ihr ſubſtantielles Weſen zurückgeführt werden[3]). Dieß Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens iſt der abſolute Werth der Bildung[4]). Die Wahrheit der formellen, für ſich unbeſtimmten und ihre Beſtimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, iſt die ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, ſich ſelbſt, als die unendliche Form zu ſeinem Inhalte, Gegenſtand und Zweck hat, iſt er nicht nur der an ſich, ſondern ebenſo der für ſich freie Wille, — die wahrhafte Idee[5]). Der an- und für ſich ſeiende Wille iſt wahrhaft unendlich, nicht blos Möglichkeit, Anlage, ſondern das Wirklich-Unendliche; er iſt ſchlechthin bei ſich, allgemein, der ſchlechthin objective Wille[6]). Dieß aber, daß ein Daſein überhaupt, Daſein des freien Willens iſt, iſt das Recht. Es iſt ſomit überhaupt die Freiheit, als Idee[7]).

Nach dieſen Vorbeſtimmungen über das Recht geht Hegel zur Eintheilung über.

---

1) A. a. O. §. 17. S. 53.
2) A. a. O. §. 18. S. 54.
3) A. a. O. §. 19. S. 54. 55.
4) A. a. O. §. 20. S. 55.
5) A. a. O. §. 21. S. 56.
6) A. a. O. §. 22—26. S. 57—62.
7) A. a. O. §. 29. S. 63.

Der Inhalt der Rechtsphiloſophie theilt ſich A in das abſtracte Recht, B in die Moralität, und C in die Sittlichkeit.

Nach dem Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für ſich freien Willens iſt nämlich der Wille

A. unmittelbar; ſein Begriff daher abſtract, — die Perſönlichkeit, und ſein Daſein eine unmittelbare äuſſerliche Sache; — die Sphäre des abſtracten oder formellen Rechts. Die Perſönlichkeit gibt ſich ein Daſein in den Sachen, die ſie ſich unterwirft. Die hieher gehörigen weſentlichen Momente ſind:

a) Beſitz, welcher Eigenthum iſt und in welchem der einzelne Wille als perſönlicher objectiv wird. Die Freiheit iſt hier die des abſtracten Willens überhaupt, aber eben damit einer einzelnen ſich nur zu ſich verhaltenden Perſon: die Freiheit erweist ſich in der Beſitznahme, im Gebrauch der Sache und in der Entäuſſerung des Eigenthums [1]).

b) Die Perſon, ſich von ſich unterſcheidend, verhält ſich zu einer andern Perſon und zwar haben beide nur als Eigenthümer für einander Daſein. Ihre an ſich ſeiende Identität erhält Exiſtenz durch das Uebergehen des Eigenthums des Einen in das des Andern, mit gemeinſamem Willen und Erhaltung ihres Rechtes, — im Vertrag. Schenkungsvertrag, Leihvertrag, Schenkung einer Dienſtleiſtung, Tauſchvertrag, Tauſch als ſolcher, Vermiethung, Lohnvertrag [2]).

c) Der Wille als in ſeiner Beziehung auf ſich, nicht von einer andern Perſon, ſondern in ſich ſelbſt unterſchieden, iſt er, als beſonderer Wille an ſich als an und für ſich ſeiendem verſchieden und entgegengeſetzt, — Unrecht und Verbrechen. Das Unrecht, unbefangenes (Civil-) Unrecht; Betrug; Zwang und Verbrechen [3]). Iſt im Vertrage iſt das Recht ein Geſetztes; im Unrecht erſcheint der Gegenſatz des Rechts. Das Unrecht iſt ein Schein des Rechts an ſich; wird dieſer Schein

---

1) A. a. O. §. 33. S. 68. §. 40 — 71. S. 76 — 114.

2) A. a. O. §. 40. S. 76. §. 72 — 81. S. 114 — 126.

3) A. a. O. §. 40. S. 76. §. 84 — 104. S. 126 — 147.

einem Andern vorgemacht, ſo iſt das Unrecht Betrug. Erſcheint Unrecht an ſich und für mich, ſo iſt es Verbrechen.

B. Der Wille aus dem äuſſeren Daſein in ſich reflectirt, als ſubjective Einzelheit beſtimmt gegen das Allgemeine, daſſelbe, theils als Innerrs, das Gute, theils als Aeuſſeres, eine vorhandene Welt und dieſe beiden Seiten der Idee als nur durch einander vermittelt; die Idee in ihrer Entzweiung oder beſonderen Exiſtenz, das Recht des ſubjectiven Willens im Verhäleniß zum Rechte der Welt und zum Recht der, aber nur an ſich ſeienden Idee; iſt die Sphäre der Moralität[1]). Das Recht des moraliſchen Willens enthält drei Seiten: es treten nämlich als weſentliche Momente auf:

a) Der Vorſatz und die Schuld: das abſtracte oder formelle Recht der Handlung, daß, wie ſie ausgeführt im unmittelbaren Daſein iſt, ihr Inhalt überhaupt der meinige, daß ſie ſo Vorſatz des ſubjectiven Willens ſei[2]).

b) Die Abſicht und das Wohl: das Beſondere der Handlung iſt ihr innerer Inhalt, wie für mich, deſſen allgemeiner Charakter beſtimmt iſt, was den Werth der Handlung und das, wonach ſie für mich gilt, — die Abſicht, ausmacht; ihr Inhalt, als mein beſonderer Zweck meines particulären ſubjectiven Daſeins, — iſt das Wohl[3]).

c) Das Gute und das Gewiſſen: Jener Inhalt als Inneres zugleich in ſeiner Allgemeinheit, als in die an und für ſich ſeiende Objectivität erhoben, iſt der abſolute Zweck des Willens, das Gute, in der Sphäre der Reflexion mit dem Gegenſatze der ſubjectiven Allgemeinheit, theils des Böſen, theils des Gewiſſens (Moraliſche Formen des Böſen, Heuchelei, Probabilismus, gute Abſicht, Ueberzeugung, Ironie[4]).

C. Die Einheit und Wahrheit jener obigen beiden abſtracten Momente, — die gedachte Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflectirten Willen und in äuſſerlicher Welt; —

1) A. a. O. §. 33. S. 68.

2) A. a. O. §. 114. S. 155. §. 115—118. S. 156—160.

3) A. a. O. §. 114. S. 155. 156. §. 119—128. S. 161—171.

4) A. a. O. §. 114. S. 156. §. 129—141. S. 171—209.

35

ſo daß die Freiheit als die Subſtanz, eben ſo ſehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit exiſtirt, wie als ſubjectiver Wille; — die Idee in ihrer an und für ſich allgemeinen Exiſtenz; iſt die Sittlichkeit[1]). Die Sittlichkeit iſt die Idee des Guten, wie ſie im Einzelnen und in der äuſſern Welt gleichſehr verwirklicht iſt. Die Idee, die ſittliche Subſtanz, welche der Weltgeiſt iſt, bewegt ſich um ſich zu realiſiren, dialektiſch durch ſeine weſentlichen Momente hindurch.

Die ſittliche Subſtanz iſt ſo

I. natürlicher Geiſt, die Familie. Die Beſtimmung derſelben iſt die Liebe, in welcher die Familie die ſich empfindende Einheit des Weltgeiſtes hat. Die Perſon, die bisher ein Einzelnes war, wird Mitglied. Die Momente ſind: 1) die Ehe, 2) das Vermögen der Familie, 3) die Erziehung der Kinder und die Auflöſung der Familie durch Uebergang in die bürgerliche Geſellſchaft.

II. in ihrer Entzweiung und Erſcheinung; die bürgerliche Geſellſchaft. Momente:

1) Das Syſtem der Bedürfniſſe. a) Die Art des Bedürfniſſes und der Befriedigung, b) die Art der Arbeit, c) das Vermögen und die Stände.

2) Die Rechtspflege. a) Das Recht als Geſetz, b) das Daſein des Geſetzes, c) das Gericht.

3) Die Polizei und Corporation: a) Polizei, b) Corporation. In der bürgerlichen Geſellſchaft hält Jeder, als concrete Perſon, ſich ſelbſt für den Zweck des Daſeins, die Andern aber für Mittel, zum Zwecke zu kommen. Dieſe ſtets ausſchweifende und maaßloſe Macht der Beſonderheit droht Gefahr. Darum ruft ſie die Macht des Allgemeinen von ſelbſt und nothwendig auf, um die entſtandene Verworrenheit aufzulöſen und Einheit herbeizuführen. Dieſe höhere Macht des Allgemeinen iſt die Macht des Staates.

III. Der Staat. Die ſittliche Subſtanz iſt der Staat, als die in der freien Selbſtſtändigkeit des beſonderen Willens ebenſo allge-

1) A. a. O. §. 33. S. 68.

meine und objective Freiheit; — welcher wirkliche und organiſche Geiſt α) eines Volkes ſich β) durch das Verhältniß der beſondern Volksgeiſter hindurch, γ) in der Weltgeſchichte zum allgemeinen Weltgeiſte wirklich wird und offenbart, deſſen Recht das Höchſte iſt. Der Staat iſt die über die Natur erhabene wahre Welt des Geiſtes, das geiſtige Univerſum, die als Wille ſich verwirklichende Vernunft; ſo iſt er nicht nur der Gang Gottes in der Welt, ſondern ſelbſt als das Irdiſch-Göttliche zu verehren. Der Staat iſt die Welt, die ſich der Weltgeiſt gebaut, er iſt der wirkliche Gott. So erſcheint er als der wahrhaft objective Geiſt, als die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, als die Wirklichkeit des ſubſtantiellen Willens, als das an- und für ſich Vernünftige, als erreichter Selbſtzweck: der Staat iſt die Gottheit, wie ſie ſich als abſoluter Geiſt in Folge ihrer inneren Dialektik zur wirklichen Geſtalt und Organiſation der Welt entwickelt hat. Damit iſt von ſelbſt klar, welches Verhältniß der Staat zu den Individuen einnimmt. Nicht nur iſt es Pflicht, Glied des Staates zu ſein, ſondern das Individuum kann auch ſeine Geltung, ſeine Objectivität, Wahrheit und Freiheit nur durch den Staat erhalten.

Nähere Momente:

1) Das innere Staatsrecht (aus der Idee des Staates ſich entfaltend).

a) Innere Verfaſſung für ſich: α) die fürſtliche Gewalt (abſolutes Selbſtbeſtimmen), β) die Regierungsgewalt (Ausführung und Anwendung der fürſtlichen Entſcheidung), γ) die geſetzgebende Gewalt.

b) Die Souverainetät gegen Auſſen.

2) Das äuſſere Staatsrecht. Es geht von dem Verhältniſſe ſelbſtſtändiger Staaten aus. Iſt das Volk als Staat der Geiſt in ſeiner ſubſtantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die abſolute Macht auf Erden; ſo iſt auch ein Staat gegen den andern in ſouverainer Selbſtſtändigkeit. Als ſolcher für den andern zu ſein, d. i. von ihm anerkannt zu ſein, iſt ſeine erſte abſolute Berechtigung. Die unmittelbare

Wirklichkeit, in der die Staaten zu einander ſind, beſondert ſich zu mannigfaltigen Verhältniſſen, deren Beſtimmung von der beiderſeitigen ſelbſtſtändigen Willkühr ausgeht, und ſomit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat.

3) Die Weltgeſchichte. In das Verhältniß der Staaten gegeneinander, weil ſie darin als beſondere ſind, fällt das höchſt bewegte Spiel der innern Beſonderheit der Leidenſchaften, Intereſſen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laſter, wie der äuſſern Zufälligkeit, in den größten Dimenſionen der Erſcheinung — ein Spiel, worin das ſittliche Ganze ſelbſt, die Selbſtſtändigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgeſetzt wird. Die Principien der Volksgeiſter ſind um ihrer Beſonderheit willen, in der ſie als exiſtirende Individuen ihre objective Wirklichkeit und ihr Selbſtbewußtſein haben, überhaupt beſchränkte; und ihre Schickſale und Thaten in ihrem Verhältniſſe zu einander ſind die erſcheinende Dialektik der Endlichkeit dieſer Geiſter, aus welcher der allgemeine Geiſt, der Geiſt der Welt, als unbeſchränkt eben ſo ſich hervorhebt, als er es iſt, der ſein Recht, — und ſein Recht iſt das allerhöchſte, — an ihnen in der Weltgeſchichte, als dem Weltgerichte, ausübt [1]).

Indem wir die Darſtellung der Weltgeſchichte dem nächſten Abſchnitt überlaſſen, ſchicken wir uns zur Beurtheilung der Philoſophie des Rechts an.

1) Es ſoll gleich von Vorne herein gerne anerkannt werden, daß die Hegelſche Rechtsphiloſophie vor manchen rationaliſtiſch gehaltenen Syſtemen des Naturrechts einen großen Vorzug dadurch verdient, daß nicht nur die Principien im freien Willen geſucht werden, das Ganze alſo auf die Idealität gegründet wird, ſondern daß eben ſo das objective reale Moment, wie es in den geſchichtlichen Verhältniſſen des Völkerlebens vorliegt, zu ſeiner Anerkennung und zu ſeinem Rechte kommt. Dieſer Vorzug ſteigt, wenn wir ſehen, daß ſowohl das ideale als das reale Moment auf den göttlichen Willen als auf das Alles tragende

1) A. a. O. §. 33. S. 68. 69. §. 142—360. S. 210—440.

Urprincip zurückgeführt wird, wodurch das ganze Rechtsverhältniß eine religiöſe Begründung im Heiligen und durch daſſelbe erhält, wie denn Hegel ſelbſt ſagt: „das Recht iſt etwas Heiliges überhaupt[1].“ — Allein dieſer Vorzug verſchwindet nur zu bald wieder, wenn wir näher auf dieſe Principien, das ideale, reale und göttliche eingehen.

2) Wenn Hegel den Willen im Elemente der reinen Unbeſtimmtheit, der ſchrankenloſen Unendlichkeit der abſoluten Abſtraction oder Allgemeinheit, ſeinen Anfang nehmen läßt, in Folge welchen Anfanges der Menſch von Allem ſich losmachen, von Allem abſtrahiren und alle Zwecke aufgeben kann; ſo begreifen wir dieß zwar wohl aus der in ſeinem Syſteme durchweg herrſchenden Methode, die auch hier wieder in Anwendung zu kommen hat: allein wir müſſen uns dennoch ſogleich dahin ausſprechen, daß, ſo wenig aus dem Unbeſtimmten ein Beſtimmtes, aus dem reinen Sein ein concretes Sein, aus der logiſchen Idee eine Natur hervorgehen kann; eben ſo wenig auch aus dem Willen, deſſen Element die reine Unbeſtimmtheit, die abſolute Abſtraction und Allgemeinheit, oder das reine Denken iſt, je eine rechtliche Beſtimmung, noch viel weniger ein rechtliches Leben und Verhältniß hervorgeht. Wenn daher Hegel ſagt, der Menſch, eben in Folge dieſes reinen Elements, könne, und zwar allein, einen Selbſtmord begehen, weil er allein Alles, und ſelbſt ſein Leben fallen laſſen könne[2]; ſo müſſen wir unſrerſeits bemerken, daß eine Rechtsphiloſophie, welche ſo beginnt, ſich ſelber aufhebe, folglich ſelbſt dasjenige ſei, was einen Selbſtmord an ſich begeht. Denn was ſchon Anfangs keine Beſtimmtheit, kein Verhältniß und keine Zwecke will; das wird, wenn es ſich nur ſelber conſequent bleibt, Beſtimmtheit, Verhältniß und Zweck auch in keiner Zeit wollen, aber ſelbſt wenn es dieſe wollen ſollten, würde es ſchlechthin unvermögend ſein, ſie aus ſich zu erzeugen. Der Wille daher, der ſchlechthin nichts will,

1) Rechtsphiloſ. §. 30. S. 64.

2) Der Selbſtmord geht vielmehr aus dem Unvermögen hervor, nicht Alles fallen laſſen zu können; die Reſignation auf das Leben iſt bei einem ſolchen Menſchen die ſchlechteſte.

deſſen Natur es iſt, Nichts zu wollen, will auch keinen Staat, oder er will ihn, wie er alles Andere will; der Wille aber, der entweder Nichts oder Alles in gleichem Maaße will, kann offenbar der das Recht und den Staat begründende Wille nicht ſein, und es hilft zum Ganzen nichts, wenn hinzugeſetzt wird, die unterſchiedsloſe Unbeſtimmtheit gehe in die Unterſcheidung und in die Beſtimmtheit über, wovon die Einheit der Wille ſei, deſſen Freiheit darin beſtehen ſoll, daß das Ich ſich beſtimmt, inſofern es die Beziehung der Negativität auf ſich ſelbſt, in dieſer Beziehung auf ſich ſelbſt aber gegen die Beſtimmtheit gleichgültig ſei, welche Beſtimmtheit es als eine bloße Möglichkeit wiſſe. Dieſe Verwicklung in Beſtimmungen hinein, aus welchen für das Recht nichts zu gewinnen iſt, findet ſchon an jenen Orten Statt, an welchen Hegel ſeine Lehre vom freien Willen anbahnt. Dieß geſchieht in der Encyklopädie, und zwar in der Lehre vom praktiſchen Geiſte da, wo die Glückſeligkeit abgehandelt wird. Hier heißt es: „Die Glückſeligkeit iſt die nur vorgeſtellte abſtracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur ſein ſoll. Die Wahrheit aber der beſondern Beſtimmtheit, welche eben ſo ſehr iſt, als aufgehoben iſt, und der abſtracten Einzelheit, der Willkühr, welche ſich in der Glückſeligkeit eben ſo ſehr einen Zweck gibt, iſt die allgemeine Beſtimmtheit des Willens an ihm ſelbſt, d. i. ſein Beſtimmen ſelbſt, die Freiheit. Die Willkühr iſt auf dieſe Weiſe der Wille nur als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich iſt, daß ſie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Beſtimmtheit, die Freiheit ſelbſt, hat. In dieſer Wahrheit ſeiner Selbſtbeſtimmung, worin Begriff und Gegenſtand identiſch iſt, iſt der Wille, — wirklich freier Wille [1].“ Jene oben bemerkte Verwicklung, durch welche für das Recht nichts zu gewinnen iſt, beſteht aber darin, daß die beſondere Beſtimmtheit nach der Vorſtellung Hegels eben ſo iſt, als nicht iſt, und die abſtracte Einzelheit ſich eben ſo ſehr einen Zweck gibt als nicht gibt, womit, wie Hegel ſich einbildet, die Freiheit gewonnen ſein ſoll. Was aber vom Einzelnen gilt, gilt auch vom

1) Encyklopädie §. 480. S. 493. 494.

Allgemeinen; und ſo iſt das Allgemeine eben ſo, als es aufgehoben iſt. Endlich gilt daſſelbe von der Willkühr. Wird daher aus dieſem Sein und Nichtſein, dieſem Beſtehen und Aufgehobenſein, die Freiheit gefolgert; ſo gilt von ihr, von der Freiheit daſſelbe: wir kommen daher zu einer Freiheit, die eben ſo iſt als nicht iſt. Aus einer Freiheit aber, die eben ſo iſt, als nicht iſt, wird weder die Idee des Rechts, noch ein der Idee entſprechendes Rechtsinſtitut zu gewinnen ſein.

3) Während das uns ſchon bekannte Verhältniß des reinen Seins zum concreten Sein ſich zwar hier nur wiederholt, halten wir dennoch ſelbſt dieſe bloſſe Wiederholung an einem Orte nicht für zuläſſig, an welchem wir glauben über das reine Sein der Logik ſchon hinausgekommen zu ſein. Obſchon daher die letztere, ſofern ſie zugleich Metaphyſik ſein will, ihre Denkbeſtimmungen auch als Beſtimmungen des concreten Seins behauptet; ſo iſt doch immerhin mit dem reinen Sein als ſolchem an die Natur des Rechtlichen nicht hinzukommen, und es kann zu dem ganzen Verſuch, wie er daliegt, nichts hingeleitet haben, als das Beſtreben, die nun einmal aufgenommene Methode ſelbſt da vorwalten zu laſſen, wo man in der That mit ihr unmöglich ausreicht. Und was hat auch Hegel ſelbſt daraus zu folgern gewußt? Das traurige Vermögen des Selbſtmordes allein, und er ſelbſt ſieht ſich gezwungen, alsbald zu bekennen: „Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergeſetzt iſt, nur das abſtract Allgemeine will, will nichts, und iſt deßwegen kein Wille [1]." Wenn nun aber dennoch Hegel wiederum, und zwar nach kurzer Erinnerung an die Logik als an die rein ſpeculative Philoſophie, das Allgemeine als reine Thätigkeit ſetzt [2]; ſo ſcheint es, als ob er den Willen in jener reinen Unbeſtimmtheit nur als Potenz des Wollens ſetze. Denn nach jenem Willen unterſcheidet er einen eigentlichen, aus der Beſonderung, in welche das Abſtracte übergegangen, ſich wieder zurücknehmenden Willen, den wir ſonach als den rech-

---

1) Rechtsphiloſophie §. 6. S. 41. Zuſatz.

2) A. a. O. §. 7. S. 43.

ten anzuſehen haben. Dieſen eigentlichen Willen aber beſchreibt er alſo: „Ich iſt zuvörderſt als ſolches reine Thätigkeit, das Allgemeine, das bei ſich iſt; aber dieſes Allgemeine beſtimmt ſich, und in ſo fern iſt es nicht mehr bei ſich, ſondern ſetzt ſich als ein Anderes, und hört auf das Allgemeine zu ſein. Das Dritte iſt nun, daß es in ſeiner Beſchränkung, in dieſem Andern bei ſich ſelbſt ſei, daß, indem es ſich beſtimmt, es dennoch bei ſich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine feſtzuhalten: dieſes iſt dann der concrete Begriff der Freiheit, während die beiden vorigen Momente durchaus abſtract und einſeitig befunden worden ſind [1]." Fragen wir nun, welche Seiten im rechtlichen Weſen den drei genannten Beſtimmungen entſprechen; ſo antwortet alsbald der erſte Theil der Rechtsphiloſophie, daß in ihm ſogleich das erſte Moment ſeiner Darſtellung ſich finde, der Wille nämlich, wie er in ſeinem abſtracten Begriffe iſt, in der Beſtimmtheit der Unmitttelbarkeit. Wenn aber jenes erſte Moment als ſchrankenloſe Unendlichkeit der abſoluten Abſtraction geſchildert worden war; ſo können wir nicht genug ſtaunen, wenn nun im erſten Theile der Rechtsphiloſophie jene ſchrankenloſe Unendlichkeit nicht nur an das beſchränkte einzelne Subject, ſondern auch noch an das bloſſe Eigenthum gebunden wird. Wir halten daher dafür, daß die Beſtimmungen der Logik über das reine Sein in der Rechtslehre von Hegel ſelbſt nicht durchgeführt werden können, womit ſich nur aufs Neue wieder zeigt, mit wie wenig Recht man die Logik für Metaphyſik halte. Oder beſteht etwa die ſchrankenloſe Unendlichkeit darin, daß das Subject in der bürgerlichen Geſellſchaft ſeine rechtliche Stellung nach eigener Wahl ſich zu geben vermöge? Da, wo eine Beſtimmung nicht paſſen will, iſt es erlaubt, Umfrage zu halten. Doch hat ja Hegel ſelbſt, wird man ſagen, ſich darüber ſo beſtimmt wie möglich ausgedrückt, wenn er ſagt: „Im Anfange iſt der Begriff abſtract, das heißt, alle Beſtimmungen ſind zwar in ihm enthalten; ſie ſind nur an ſich, und noch nicht zur Totalität in ſich ſelbſt entwickelt. Wenn ich ſage, ich bin frei, ſo iſt Ich noch

1) Rechtsphiloſophie §. 7. S. 43. 44. Zuſatz.

dieſes gegenſatzloſe Inſichſein, dagegen im Moraliſchen ſchon ein Gegenſatz iſt, denn da bin ich als ein einzelner Wille, und das Gute iſt das Allgemeine, obgleich es in mir ſelbſt iſt. Hier hat der Wille alſo ſchon die Unterſchiede von Einzelheit und Allgemeinheit in ſich ſelbſt, und iſt ſomit beſtimmt. Aber im Anfang iſt ein ſolcher Unterſchied nicht vorhanden, denn in der erſten abſtracten Einheit iſt noch kein Fortgang und keine Vermittlung: der Wille iſt ſo in der Form der Unmittelbarkeit, des Seins. Die weſentliche Einſicht, die hier zu erlangen wäre, iſt nun, daß dieſe erſte Unbeſtimmtheit ſelbſt eine Beſtimmtheit iſt, denn die Unbeſtimmtheit liegt darin, daß zwiſchen dem Willen und ſeinem Inhalte noch kein Unterſchied iſt; aber ſie ſelbſt, dem Beſtimmten entgegengeſetzt, fällt in die Beſtimmung ein Beſtimmtes zu ſein; die abſtracte Identität iſt es, welche hier die Beſtimmtheit ausmacht; der Wille wird dadurch einzelner Wille — die Perſon [1])." Was entnehmen wir nun aber hieraus? — Offenbar dieß, daß der für ſich ſeiende oder abſtracte Wille die Perſon iſt, obſchon dieſe Abſtraction dadurch wieder einigermaßen aufgehoben wird, daß das Allgemeine und Unbeſtimmte, dem Beſtimmten entgegengeſetzt, ſelbſt zur Beſtimmtheit wird, und damit das gegenſatzloſe Inſichſein des reinen Seins aufhört. Iſt aber dadurch die Allgemeinheit ſelbſt ſchon getrübt, ſo iſt auch die erſte Beſtimmung im Rechtsverhältniſſe nicht mehr rein vorhanden; am allerwenigſten aber wird eingeſehen, was für das letztere ſelbſt durch Alles zuſammen gewonnen werde. Wir halten alle dieſe allgemeinen Beſtimmungen für die Rechtslehre in der That für verloren, denn nicht nur iſt, wie Hegel ſelbſt ſagt, das abſtracte Recht nur erſt bloſſe Möglichkeit [2]), ſondern es iſt, wie wir uns beſſer auszudrücken glauben, nur das nicht Unmögliche. Daher auch das durchaus Zufällige in der ganzen Entwicklung. Vorausgeſetzt wird die Allgemeinheit des für ſich freien Willens als die formelle, die zwar ſelbſtbewußte, aber inhaltsloſe einfache Beziehung auf ſich in der Einzelheit iſt, — dieß iſt

---

1) Rechtsphiloſ. §. 34. S. 72. 73.

2) Rechtsphiloſ. §. 37. S. 75.

die erſte Beſtimmung; — ſodann kommt eine vorgefundene Natur, — und nun fängt das rechtliche Verhältniß an: der Menſch reißt die Natur an ſich, macht ſie zum Eigenthum; die Lehre vom Eigenthum iſt daher der erſte Theil der Rechtsphiloſophie. Hier iſt nun keine wirkliche Deduction des Rechtsverhältniſſes, weder aus der dem Menſchen eingebornen Idee des Rechtes, noch aus der durch den göttlichen Willen beſtehenden objectiven wirklichen rechtlichen Ordnung, und mit dieſem Zweifachen vermiſſen wir Alles, was wir im Intereſſe der Philoſophie ſelbſt von Hegel zu erwarten berechtiget waren. Endlich aber wird unmittelbar dadurch jene objective und göttliche Seite ſelbſt wiederum aufgehoben, die wir oben bei Hegel glaubten gefunden zu haben.

4) Dieſe Seite wird aber, und das iſt das Sonderbare bei Hegel, durch Gott ſelbſt aufgehoben; ſie wird nämlich aufgehoben für den Menſchen, welcher das Subject des Rechtes iſt. Für den Menſchen aber wird jene Seite dadurch aufgehoben, daß er ſelbſt in Gott pantheiſtiſch aufgehoben wird, indem Gott ſich ſelbſt eben ſo zum alleinigen Subject als zum alleinigen Object in jenem Proceſſe macht, welcher der Proceß des rechtlichen Lebens in der Welt iſt. Und zwar wird Gott von Hegel als ein in dieſem Proceſſe ſelbſt erſt Werdender vorgeſtellt: er entwickelt ſich als Staat in der Menſchheit, und bei dieſer Entwicklung verlieren die ſonſt noch ſo abſchreckenden Geſtalten des Staatslebens unter barbariſchen Völkern ihre häßliche und widrige Seite dadurch, daß Gott ſelbſt es iſt, der ſich als Staat durch ſie hindurch entfaltet. Es iſt der Staat als göttlicher Wille, als gegenwärtiger, ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt[1]), — es iſt der Staat, der, weil er die entwickelte Idee der Gottheit, das über der Kirche eben ſo wie über der Natur Stehende iſt; — es iſt der Staat, das Irdiſch-Göttliche[2]), — welcher alles Endliche in ſich verſchlungen hat, ſo daß es Gott als der abſolute Geiſt allein iſt, der ſich im Staatsleben zu ſich ſelber verhält.

1) Rechtsphiloſ. §. 270. S. 334.
2) A. a. O. S. 350. §. 272. S. 354. Daſelbſt.

Daraus iſt nun auch Vieles in der Hegelſchen Rechtsphiloſophie zu erklären, was ſonſt unerklärlich wäre. Dahin gehört zuerſt der Umſtand, daß der objective Wille ſtets in den ſubjectiven zurückſinkt: dahin gehört weiter, daß der Streit dieſer zwei Willen unter einander eitle Spiegelfechterei iſt, denn der objective Wille iſt auch der ſubjective, und dieſer nur ſcheinbar ein anderer, weil der Eine Wille der Wille der Gottheit iſt; dahin gehört ferner, daß der vernünftige Wille bei aller ſichtlichen Anſtrengung ſich doch nie von den particulären Bedürfniſſen, Trieben und Neigungen, ſo unſtatthaft ſie auch immer ſein mögen, befreit[1]); dahin gehört endlich, daß ſich die Freiheit nie als eine wahrhaft geiſtige, das Endliche beſiegende Macht, erweiſt, damit aber auch die Perſon nie wahrhaft Perſon in geiſtiger Kraft und Bedeutung wird. So ſehr ſich daher Hegel §. 36. auch anſtrengt, den Begriff und die Grundlage des Rechts in der Perſönlichkeit zu finden, auch dieſe wird ſpäter §. 81. dem Zufall wiederum geopfert, da nämlich, wo Hegel in das für nothwendig gehaltene Unrecht übergeht, ſo daß in der That weder der Begriff des Rechts noch der der Perſon ſich aufrecht erhalten kann.

5) So wenig aber auch der Wille aus dem Naturſein eigentlich herauskommt, ſondern in ihm verbleibt; eben ſo wenig kommt doch bei all dem die Natur zu ihrem Recht: ſie iſt und bleibt bloſſe Sache, in welche auf jede Weiſe ihren Willen zu legen die Perſon das Recht hat. Die Natur, und mit ihr das Thier, iſt rechtslos. „Alle Dinge können Eigenthum des Menſchen werden, weil dieſer freier Wille, und als ſolcher an und für ſich iſt, das Entgegenſtehende aber dieſe Eigenſchaft nicht hat. Jeder hat das Recht ſeinen Willen zur Sache zu machen, oder die Sache zu ſeinem Willen, das heißt mit andern Worten, die Sache aufzuheben und zu der ſeinigen umzuſchaffen; denn die Sache als Aeuſſerlichkeit hat keinen Selbſtzweck, iſt nicht die unendliche Beziehung ihrer auf ſich ſelbſt, ſondern ſich ſelbſt ein Aeuſſerliches. Ein ſolches Aeuſſerliches iſt auch das Lebendige, das Thier, und in ſo fern

1) A. a. O. §. 35. S. 73. Gegen das von Hegel an dieſem Orte Ausgeſagte vermag das §. 37. S. 75. Bemerkte nichts mehr auszurichten.

ſelber eine Sache. Nur der Wille iſt das Unendliche, gegen alles Andere Abſolute, während das Andere ſeiner Seits nur relativ iſt. Sich zueignen heißt im Grunde ſomit nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifeſtiren, und aufweiſen, daß dieſe nicht an und für ſich, nicht Selbſtzweck iſt. Dieſe Manifeſtation geſchieht dadurch, daß ich in die Sache einen andern Zweck lege, als ſie unmittelbar hatte; ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigenthum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele [1])." Allerdings iſt die Natur das Unfreie, wie ſie das Unbewußte iſt [2]). Damit verfolgt ſie auch keinen Selbſtzweck, ſondern ihr wird nicht nur die Beſtimmung als eine ſolche angewieſen, die ſie mit Nothwendigkeit erreicht, ſondern ſie iſt auch in Allem nur dienend. Und doch iſt die Natur nicht das Rechtsloſe, das des Menſchen Willkühr ſchlechthin Anheimgegebene, ſondern ihr kommt ein Recht, und zwar durch Gott zu und ſie iſt durch dieſes göttliche Recht ein Heiliges und Unverletzliches. Die Oberhoheit über die Natur kommt daher auch nicht dem menſchlichen Willen, wie Hegel will, ſondern dem göttlichen zu, und darum ſteht es auch dem Menſchen nicht frei, in die Natur Zwecke nach Belieben zu legen, vielmehr iſt der Menſch in der Behandlung der Natur ſelbſt einem höhern Willen unterworfen, dem Willen der Gottheit, von welcher er ſeine Herrſchaft über die Natur nur zu Lehen trägt. Er kann daher die Natur nur herabwürdigen, indem er ſich ſelbſt herabwürdiget. Ueberall alſo rächt ſich von ſelbſt die Hegelſche Anſchauung von einem Gott, der nicht über der Welt mit höherem, der Welt ſelbſt geſetzgebenden Willen ſteht. Alles iſt zufolge dieſer Anſchauung nach Begriff und Weſen heruntergedrückt, die Gottheit, der Menſch und die Natur, und daraus wird klar, daß eine Vorſtellung, welche Gott erniedrigt, darum weder den Menſchen noch die Natur zu erhöhen vermöge.

6) Die Natur wird nach Hegel als ein Rechtsloſes vom Menſchen unmittelbar in Beſitz genommen und dadurch zum Eigenthume gemacht; der Menſch aber erhält dadurch ſelbſt erſt Anſpruch

1) Rechtsphiloſ. §. 44. S. 81. 82.

2) Vergleiche unſere Philoſophie des Chriſtenthums. I. S. 909. 910.

auf rechtliche Exiſtenz. Wir fragen aber, ob hiemit die Aneignung ſowohl als die rechtliche Exiſtenz der Perſon vor der Wiſſenſchaft hinlänglich gerechtfertigt ſei? Iſt damit das Verhältniß, in welchem der Menſch zur Natur und zu Gott zugleich ſteht, ſo wie der Menſch zum Menſchen, aus der Tiefe philoſophiſcher Anſchauung hervorgeholt? Allein es iſt noch Weiteres zu fragen. Nimmt jeden Augenblick die volle Zahl der Individuen der Menſchheit, aus dem reinen Sein hervorkommend, die Natur aufs Neue und gleichmäßig in Beſitz? Erhält nicht umgekehrt der Menſch die Natur in Beſitz durch Erbtheil oder durch eigenen Erwerb, oder durch Beides zugleich? Ferner: erſt durch den Beſitz ſoll der Menſch nach Hegel rechtliches Daſein erhalten. Iſt es alſo der todte Beſitz, durch welchen der freie Menſch Objectivität in der Welt gewinnt? Dann in der That ſind gerade die höchſten Menſchen, die eigentlichen Genien und Wohlthäter der Menſchheit, die nur zu oft nicht haben, wohin ſie ihr Haupt legen ſollten, keine Genoſſen des bürgerlichen Lebens, und noch mehr, ſie ſind rechtslos geweſen. Eben ſo wird es welche geben, die, ſo ſich nur der Ausſpruch Chriſti erfüllt, bis zum Ende der Welt hin ohne Recht daſtehen werden: dieß ſind die Armen. Allein noch mehr: wird weder darnach gefragt, wie, noch auf welchen vernünftigen Grund hin das Eigenthum an ſich gebracht wird: ſo kann Hegel wenigſtens keinen Proteſt einlegen weder gegen eine Räuberbande noch gegen einen wohlorganiſirten Raubſtaat. Denn Alles iſt ja einzig nur davon abhängig gemacht, daß die Perſon rechtliches, objectives Daſein gewinne durch Eigenthum, wie auch dieſes gewonnen werde [1]). Wer nun wird jenen, bei Hegel nur zu ſehr berechtigten, Trieben und Begierden Einhalt thun wollen, wenn ſie auch mit noch ſo großer Willkühr, die gleichfalls in dieſem Gebiete geſtattet iſt, verfahren wollen? Doch hier iſt es ja eben,

---

1) Hegel ſteht daher nicht über Spinoza, wenn der Letztere lehrt: Quidquid unusquisque sibi utile judicat, id summo jure, quacunque ratione, sive vi, sive dolo capere licet. Tract. theolog. polit. c. 16. Und ferner: Naturae jure unusquisque dolo agere potest, nec pactis stare tenetur, nisi spe majoris boni, vel metu majoris mali.

wo Hegel das ſtets löſende Wort in Bereitſchaft hat: **Was wirklich iſt, iſt vernünftig.**

7) Nicht viel beſſer ſteht es mit dem **Vertrage**. Nach der Encyklopädie geht der Vertrag aus der **Willkühr** hervor: „Die zufällige Seite am Eigenthum iſt, daß ich in **dieſe** Sache meinen Willen lege; in ſo fern iſt mein Wille **Willkühr**, ſo daß ich ihn eben ſo gut darin legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In ſo fern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich ſelbſt ihn herausziehen, und ſie wird nur mit meinem Willen an einen andern übergehen, deſſen Eigenthum ſie eben ſo nur mit ſeinem Willen wird; — **Vertrag**[1].“ Iſt aber der Vertrag Sache der reinen Willkühr, ſo ſollte man kaum glauben, daß er dennoch wiederum zu einem Gegenſtande ſtrenger Nothwendigkeit gemacht, und des Menſchen ganze rechtliche Exiſtenz von ihm abgeleitet werden könnte. Und dennoch iſt es nicht anders. Die Rechtsphiloſophie ſpricht ſich dahin aus: „Ich **kann** mich eines Eigenthums nicht nur als einer äuſſerlichen Sache entäuſſern, ſondern **muß** durch den Begriff mich deſſelben als Eigenthums entäuſſern, damit mir **mein** Wille, als **daſeiend**, gegenſtändlich ſei[2].“ Fragen wir nun, was dieſe Nothwendigkeit herbeiführe, ſo iſt die Antwort: die **Methode**, welche ſich dießmal wieder geltend macht. Denn es wird jenen obigen Worten ſogleich hinzugeſetzt: „Aber nach dieſem Momente iſt mein Wille als entäuſſerter zugleich ein **Anderer**[3].“ Um das Anderswerden alſo, um das Umſchlagen in ein Anderes war es lediglich zu thun, denn durch die Natur der Sache wird nicht erfordert, was Hegel will, daß nämlich die Perſon rechtliches Daſein erſt gewinnt durch den Vertrag als durch Entäuſſerung. Ohnehin iſt ja die Objectivität des Willens nach Hegel ſelbſt ſchon im Eigenthume wie gegeben ſo feſtgehalten und geſichert. Es iſt daher auch nicht nothwendig, daß der Wille ſeine Objectivität aufs Neue bethätige, durch den

1) Encyklopädie §. 492. S. 502.

2) Rechtsphiloſ. §. 73. S. 115.

3) A. a. O.

Vertrag nämlich, worin einzig die Bedeutung des Letztern zu finden wäre. Allein ſelbſt wenn dieſes wäre, daß nämlich durch den Vertrag das Eigenthum wie die Objectivität des Willens ſich bethätigen ſoll, und die Anſicht entſteht, vom Eigenthume ſei ein Fortſchritt zum Vertrag als zu dem Höhern; ſo finden wir uns wiederum nicht wenig im Unklaren, wenn Hegel gegen alle Erwartung erklärt, das Eigenthum kommt durch den Vertrag zu Stande [1]). Das Höhere ſinkt daher nicht nur zu dem Niedrigeren zurück, ſondern ſogar unter Daſſelbe hinab. Das iſt die Treue, welche zu ſich ſelber die Methode hat, welche nicht von der Natur herkommt, ſondern erkünſtelt iſt.

8) Wohin aber eine ſolche Methode zu führen weiter noch im Stande ſei, können wir aus Hegel ſelbſt nur mit Schauder und Entſetzen vernehmen. Das Recht nämlich geht mit Nothwendigkeit durch Negation über in das Unrecht, in den Betrug und in das Verbrechen. Fragen wir nach dem Grunde dieſer innern Nothwendigkeit, ſo finden wir ihn von Hegel angegeben im Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen. Hören wir jedoch hierüber den Meiſter ſelbſt: Er ſagt: „Im Verhältniß unmittelbarer Perſonen zu einander überhaupt iſt ihr Wille, eben ſo ſehr wie an ſich identiſch und im Vertrage von ihnen gemeinſam geſetzt, ſo auch ein beſonderer. Es iſt, weil ſie unmittelbare Perſonen ſind, zufällig, ob ihr beſonderer Wille mit dem an ſich ſeienden Willen überhaupt einſtimmend ſei, der durch jenen allein ſeine Exiſtenz hat. Als beſonderer für ſich vom allgemeinen verſchieden, tritt er in Willkühr und Zufälligkeit der Einſicht und des Wollens gegen das auf, was an ſich Recht iſt, — das Unrecht. Den Uebergang zum Unrecht macht die logiſche höhere Nothwendigkeit, daß die Momente des Begriffes, hier das Recht an ſich, dort der Wille als allgemeiner, und das Recht in ſeiner Exiſtenz, welche eben dieſe Beſonderheit des Willens iſt, als für ſich verſchieden geſetzt ſeien, was zur abſtracten Realität des Begriffes ge-

1) A. a. O. §. 72. S. 114. 115.

hört[1]).“ Indem wir unſrerſeits ſo viel rechtliches und ſittliches Gefühl in der gegenwärtigen Menſchheit noch vorausſetzen, daß wir nicht für nothwendig halten, die in allen Punkten entgegenſtehende chriſtliche Anſchauung vom Recht der Hegelſchen gegenüber als die wahre zu rechtfertigen, haben wir im Ganzen wenig hinzuzufügen. Dieſes aber iſt: das ganze Recht muß ins Unrecht, in den Betrug und in das Verbrechen übergehen nicht etwa nur um des Princips der Negativität willen, in Folge deſſen das Recht nur in Unrecht umſchlagen kann, ſondern auch weil das Recht zu ſeiner Exiſtenz und Wirklichkeit nur kommt im Beſondern, das Beſondere aber als Beſonderes das Endliche, das Endliche aber als Endliches, wie wir oben ſchon geſehen haben, das Böſe iſt. Wer aber, fragen wir, iſt das, was ſich beſondert, aus der Allgemeinheit in die Einzelheit übergeht, um Leben, Beſtand und Wirklichkeit zu gewinnen? Es iſt, wie wir längſt ſchon wiſſen, die Gottheit als das Allgemeine. Alſo Gott ſelbſt verbirgt in ſich jene Nothwendigkeit, in ſeiner Selbſtconſtituirung zum Staate ins Unrecht überzugehen, den Betrug und das Verbrechen aus ſich heraus zu ſetzen, nur um durch dieſes Alles wirklicher Gott ſein zu können. Welch ein Begriff der Gottheit!!! —

9) Damit kommen wir auf Hegels Lehre von der Nothwendigkeit des Böſen zurück. Wie ſich die genannte Nothwendigkeit im Hegelſchen Erkenntnißproceſſe aus dem Verhältniſſe des Allgemeinen und Beſondern, alſo durch die Kategorie ſelbſt ergibt, das haben wir ſchon oben in Betrachtung gezogen. Hier nun in der Rechtslehre, kommt das dort Entwickelte zu ſeiner praktiſchen Bedeutung und Wirklichkeit: das Böſe iſt in der Welt eine nothwendige Erſcheinung, weil in der Welt jene Kategorien, durch die es wird, ſich ſelbſt verwirklichen, die Kategorien der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit. Ueber die Nothwendigkeit des Böſen nun lehrt Hegel in der Rechtsphiloſophie Folgendes: „Der Urſprung des Böſen liegt in dem Myſterium, d. i. in dem Speculativen der Freiheit, ihrer Noth-

1) Rechtsphiloſophie §. 81. S. 125.

wendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen ſie innerlich zu ſein. Es iſt dieſe Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerſpruch ſeiner ſelbſt, und mit ſich unverträglich in jenem Gegenſatz zur Exiſtenz kommt, und es iſt ſo dieſe Beſonderheit des Willens ſelbſt, welche ſich weiter als das Böſe beſtimmt. Die Beſonderheit iſt nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegenſatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in dieſem Gegenſatze nur ein relatives und formelles Fürſichſein iſt, das in ſeinem Inhalt allein aus den Beſtimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. ſ. f. ſchöpfen kann. Von dieſen Begierden, Trieben u. ſ. f. heißt es nun, daß ſie gut oder auch böſe ſein können. Aber indem der Wille ſie in dieſer Beſtimmung von Zufälligkeit, die ſie als natürliche haben, und damit die Form, die er hat, die Beſonderheit ſelbſt zur Beſtimmung ſeines Inhalts macht, ſo iſt er der Allgemeinheit, als dem innern Objectiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in ſich und dem erkennenden Bewußtſein, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objectivität, dem blos Natürlichen, eintritt, entgegengeſetzt, und ſo iſt dieſe Innerlichkeit des Willens böſe. Der Menſch iſt daher zugleich ſowohl an ſich oder von Natur, als durch ſeine Reflexion in ſich, böſe, ſo daß weder die Natur als ſolche, d. i. wenn ſie nicht Natürlichkeit des in ihrem beſondern Inhalt bleibenden Willens wäre, noch die in ſich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es ſich nicht in jenem Gegenſatz hielte, für ſich das Böſe iſt. Mit dieſer Seite der Nothwendigkeit des Böſen iſt eben ſo abſolut vereinigt, daß dieß Böſe beſtimmt iſt als das, was nothwendig nicht ſein ſoll, — d. i., daß es aufgehoben werden ſoll, nicht daß jener erſte Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten ſolle — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menſchen aus, — ſondern daß nicht auf ihm ſtehen geblieben, und die Beſonderheit nicht zum Weſentlichen gegen das Allgemeine feſtgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bei dieſer Nothwendigkeit des Böſen iſt es

die Subjectivität, als die Unendlichkeit dieſer Reflexion, welche dieſen Gegenſatz vor ſich hat und in ihm iſt; wenn ſie auf ihm ſtehen bleibt, d. i. böſe iſt, ſo iſt ſie ſomit für ſich, hält ſich als Einzelne und iſt ſelbſt dieſe Willkühr. Das einzelne Subject als ſolches hat deßwegen ſchlechthin die Schuld ſeines Böſen[1]).“ Es wird nicht nothwendig ſein, dieſer Auseinanderſetzung noch Vieles zur nähern Erklärung beizuſetzen. Das Beſondere als Beſonderes, das Individuelle als Individuelles iſt das Böſe; das Böſe aber iſt nothwendig, weil das Abſolute ſich beſondern muß. Die Nothwendigkeit dieſer Selbſtbeſonderung des Abſoluten iſt das eigentliche Myſterium, wozu für das Abſolute das andere gleichfalls durch Nothwendigkeit geſetzte Myſterium kommt, aus der Beſonderung in ſich ſelbſt zurückzukehren, um identiſch mit ſich ſelber zu ſein und in dieſer Identität zu verharren, darin aber frei zu ſein: eine Freiheit, über welche die ſchon im Gebiete der Logik von uns gegebene Erörterung das Gehörige beigebracht hat[2]).

10) Faſſen wir das Hauptſächlichſte des bisher Bemerkten zuſammen, ſo werden wir ſagen müſſen: der Hegelſche Staat, weit entfernt, ein chriſtlicher zu ſein, hat ſeinen Urſprung weder in der dem menſchlichen Geiſte angebornen Idee des Rechts, noch entſpricht er dem weltordnenden Willen der Gottheit, vielmehr iſt er das Product einer reinen Naturnothwendigkeit, mit welcher weder Freiheit noch Sittlichkeit, die ſie beide in ihrer Selbſtſtändigkeit aufhebt, beſtehen kann: der Staat iſt daher auch keine wahrhaft ſittliche Welt, in welcher der Wille des über dem Univerſum perſönlich ſtehenden Gottes als höheres Geſetz mit geiſtiger Freiheit befolgt wird, womit aber nothwendig alsbald, durch das Hinzukommen der alles individuelle Leben vernichtenden Macht des pantheiſtiſchen Princips, eine unendliche Verkehrung aller wahren, dem Leben Werth und Würde verleihenden Verhältniſſe eintritt, indem, wie der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt, ſo auch der Unterſchied zwiſchen dem Guten und

---

1) Rechtsphiloſophie §. 139. S. 184—186.

2) Siehe oben S. 455—464.

dem Böſen vernichtet wird, wodurch auf Seite des Menſchen jede ſittliche Erſcheinung, jede herrliche That, jedes edlere Gefühl, jede Liebe, von Seite Gottes aber die Regierung der Welt durch eine weiſe Vorſehung ſich auflöſt, an deren Stelle das grauſe, blinde, ſchonungs- und erbarmungsloſe Schickſal der Heiden tritt.

18.

Die Philoſophie der Geſchichte.

Wir können nicht umhin, gleich Anfangs einen Blick auf die Erwartungen zurückzuwerfen, welche die Hegel'ſche Schule lange vor dem wirklichen Erſcheinen der Philoſophie der Geſchichte in den teutſchen Gemüthern von dieſer Arbeit zu erregen geſucht hat. Wollten wir uns den von dorther gegebenen Verheißungen auch nur einigermaßen hingeben, ſo war nichts Gewöhnliches, ſondern im eigentlichſten Sinne recht Außergewöhnliches und wirklich Epochebildendes von der nächſten Zukunft zu erwarten. Bisher zwar hätte es nach jenen Verſicherungen eine Geſchichte der Menſchheit wohl gegeben, aber die Menſchheit hätte dieſe ihre eigene Geſchichte ſelbſt nicht verſtanden; die Weltgeſchichte wäre demnach bis in unſere Gegenwart herein ein Buch mit ſieben Siegeln geblieben, das nun endlich zu Berlin durch den Philoſophen Hegel unter Vermittelung ſeiner Schule vor dem Angeſichte der Menſchheit ſollte erſchloſſen werden, damit fortan die Räthſel des Lebens als gelöſ't erſcheinen und unſer Geſchlecht von dieſem wichtigen Augenblicke an mit klarem Bewußtſein des Geiſtes ſeinem unendlichen Zwecke muthvoller denn bisher entgegengehe. Womit ſollen wir doch dieſen Zuſtand banger Erwartung am Vorabende eines ſo großen Morgens vergleichen? Hätte die Menſchheit nicht ſchon vorher vernünftig gehandelt und mit dieſem Handeln eine geiſtige Geſchichte gehabt, ſo würden wir ſagen, der Zuſtand ſei jenem ähnlich, in welchem nach unſern heiligen Urkunden der erſte

Menſch, oder vielmehr ſein Leib ſich befand, ehe ihm Gott den Geiſt einblies, durch den er ſein Ebenbild ſein ſollte. Da aber dieſe Vergleichung aus der genannten Urſache und auch ſchon um deßwillen, weil der Menſch ohne Geiſt auch keine geiſtige Erwartung haben kann, nicht angeht, ſo müſſen wir an jenen Abend erinnern, der dem großen feſtlichen Tage vorherging, an welchem ſich der heilige Geiſt über die Gläubigen ergießen ſollte, um ſie mit ſich ſelber zu erfüllen, und ihnen und der Welt, die durch ſie zum Glauben künftig geführt würde, den gewiſſen Geiſt, den Geiſt der Erkenntniß und den Geiſt alles Troſtes zu verleihen. Um die ſo in den Gemüthern erregten Hoffnungen noch mehr zu ſteigern, wurde Alles ſo tief als möglich herabgeſetzt, was vorher im Fache der Geſchichtsphiloſophie, und insbeſondere vom katholiſchen Standpunkte aus, geleiſtet worden war. Der Herausgeber obigen Werkes, Gans[1]), würde ſein und des Meiſters Intereſſe gewiß wenig verſtanden haben, hätte er ſich in der Vorrede zu ihm nicht zum Echo all jener früheren Verheißungen und Verſicherungen, ſo wie all jener wegwerfenden oder wenigſtens tief herabſetzenden Urtheile über die andern frühern Arbeiten dieſer Gattung gemacht; — und wenn dieß die Erwartung iſt, die wir von ihm ſelbſt gehabt haben, ſo müſſen wir nunmehr aufrichtig bezeugen, in dieſer Erwartung nicht betrogen worden zu ſein. Denn alle jene Männer, die ſich Verdienſte um die Philoſophie der Geſchichte erworben haben[2]), werden nach dem eigenen Ausdrucke des Herausgebers[3]) nur in die Vorhalle dieſer Wiſſen-

---

1) Hegels Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte, herausgegeben von Dr. E. Gans. 1837. Die zweite Auflage iſt durch Dr. Karl Hegel (Hegels Sohn) beſorgt; vom Jahr 1840.

2) Unter denjenigen, welche Gans ſelbſt aufzählt, finden ſich Mehrere, die nicht halb ſo wichtig ſind, wie ſolche, die er ausgelaſſen hat. Zu den Letztern rechnen wir P. B. Zimmer in der Schrift: Unterſuchungen über den Begriff und die Geſetze der Geſchichte, J. J. Stutzmann: Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit und A.

3) A. a. O. Vorrede S. IX.

ſchaft geſtellt, und es wird in allem Ernſte behauptet: Erſt heute, wo das Chriſtenthum ſeine Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit gebildeter und freier Staaten ausgearbeitet hat, iſt die Zeit nicht blos der Geſchichte aus Philoſophie, ſondern der Philoſophie der Geſchichte gekommen[1]). Wie dieſes Erſt heute zu nehmen ſei, darüber kann demjenigen kein Zweifel entſtehen, der ſieht, welche Stellung Gans ſeinem Meiſter einräumt, und wie dieſer Meiſter ſelbſt das Leben der Menſchheit und der Gottheit im Sinne ſeiner eigenen Philoſophie und im Verhältniß zu dieſer anſchaut, welcher Philoſophie es überhaupt erſt, und zwar in Folge jenes Verhältniſſes, gelungen ſein ſoll, zur höchſten und letzten Stufe der wahrhaft philoſophiſchen und darum an ſich ſchlechthin wahren Anſchauung ſich erhoben zu haben, was ſpäter von uns näher erörtert werden ſoll.

Nichts iſt mehr geeignet, ſchon beim Eingange in die Philoſophie der Geſchichte eine ſachgemäße Einſicht in dasjenige zu gewähren, was ſofort uns dargeboten wird, als der Gans'ſche Hinweis auf diejenigen Männer, die ſich nach dem Urtheile dieſes Herausgebers der Zeit nach vor Hegel, obwohl in der Hauptſache nach ihm, über den hochwichtigen Gegenſtand vorzugsweiſe haben vernehmen laſſen, auf Vico nämlich, auf Herder und auf Fr. Schlegel.

Erſt mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ſoll in dem Italiener Vico das Beſtreben beginnen, der bis dahin theils als eine Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten, theils als ein geglaubtes, aber unerkanntes Werk Gottes betrachteten Geſchichte, den Gedanken urſprünglicher Geſetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menſchengeſchlechts ſo weit entfernt iſt zu widerſprechen, daß ſie vielmehr den Boden ausmacht, auf dem jene ſich erſt hervorthun kann[2]). Es wird ſomit behauptet, vor dem achtzehnten Jahrhundert chriſtlicher Zeitrechnung habe man in der Geſchichte nichts erblickt, denn eine

1) A. a. O. S. VII.
2) A. a. O. Vorrede S. V.

traurige Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten, ein wohl geglaubtes, aber nicht erkanntes Werk Gottes (was iſt doch das für ein Glaube, dem das Licht der Erkenntniß fehlt?), und es ſei ſchlechthin nicht gelungen, der Hiſtorie den Gedanken urſprünglicher Geſetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menſchengeſchlechtes nicht widerſpreche. Dann freilich hatte die Geſchichte ein unglückliches Loos, und war hinter allen andern Wiſſenſchaften weit zurück geblieben, gerade ſo, wie es Gans ſelbſt geſchildert hat, von welcher Schilderung wir nur folgende wenige Sätze ausheben wollen: „Während man nicht anſteht, Gott in den natürlichen Gegenſtänden zu bewundern, hält man es für eine Läſterung, ihn in Menſchenſchöpfungen und Menſchenwerken zu erkennen; man glaubt Einzelnes und Willkührliches, das ja bei anderer Willkühr ganz anders hätte fallen können, über die Gebühr zu erheben, wenn man ihm einen Sinn zu Grunde legt, den es in der Leidenſchaft ſeiner Urheber nicht hätte haben ſollen, kurz man ſchaudert davor zurück, Werke der Freiheit und des menſchlichen Geiſtes für Ewiges zu erklären, weil ſie nur dieſe Feſtigkeit beſitzen, in ihrer beſtändigen Veränderlichkeit reicher und entwickelter zu werden. Es gehört ſchon ein bedeutender Fortſchritt des Denkens dazu, eine Ausfüllung des breiten Grabens zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, ehe man daran gehen konnte, in dem härteſten Elemente, weil es eben kein ſtehendes iſt, ein Lenken nicht blos auszuſprechen, ſondern aufzuzeigen, eine Weltregierung in der Weltgeſchichte nicht blos zu behaupten, ſondern anſchaulich zu machen, und den Geiſt als eben ſo unverlaſſen von Gott anzuſehen, wie die Natur. Dann aber muß auch in der That eine Reihe von Jahrtauſenden vorübergezogen ſein: das Werk des Menſchengeiſtes muß einen ſolchen hohen Grad von Vollendung erreicht haben, ehe man den Standpunkt gewinnen kann, der eine Ueberſicht jenes Verlaufs gewährt[1]).“ Und nun wird der Schilderung vom Herausgeber jenes „Erſt heute“ mit großer Gravität angehängt, welches die Epoche bedeuten ſoll, von der Hegel Vater und Sohn zugleich iſt. Es

1) A. a. O. Vorr. S. VI u. VII.

ſei uns erlaubt, ſogleich hier, als noch am Eingange ſtehend, gegen den Herausgeber und reſp. auch gegen Hegel, ſowohl im Intereſſe der Geſchichte als im Intereſſe des Chriſtenthums Mehreres zu bemerken, welch letzteres (das Chriſtenthum) der Hegel'ſchen Geſchichtsphiloſophie um ſo näher liegen muß, je gewiſſer es iſt, daß Hegel ſelbſt ſeine Philoſophie als die weſentlich chriſtliche, ja als den höchſten Exponenten des Chriſtenthums, überall anſchaut, welche Anſchauung natürlich auch ſeine Schule mit ihm theilt.

Zuerſt mag allerdings nicht beſtritten werden, daß Derjenige mehr über Geſchichte werde ſprechen können, der ſie in weiten Zeit- und Raumgebieten vor ſich hat, als Derjenige, dem dieß verſagt iſt. Wer im neunzehnten Jahrhundert chriſtlicher Zeitrechnung lebt, hat mehr geſchichtliche Facta hinter ſich, und kennt mehr cultivirte Länder, als Derjenige, dem ſeine Lebenszeit von der Gottheit im erſten, zweiten oder dritten Jahrhundert der gedachten Zeitrechnung angewieſen worden iſt. Wenn nun dieß ohne Widerrede als wahr angenommen werden darf, ſo iſt auf der andern Seite eben ſo wahr, daß die bloße Menge der Thatſachen, alſo das blos empiriſche Wiſſen, das Verſtändniß der Geſchichte noch lange nicht gebe, weil letzteres ganz beſonders durch die Erkenntniß der Regel und des Geſetzes bedingt iſt, wornach ſich das Leben der Geſchichte verläuft, ſo wie des göttlichen Princips, von welchem die Begebenheiten getragen werden. Mit dieſem Verſtändniß iſt das andere Eins, das Verſtändniß nämlich der Art und Weiſe, wie göttliche Nothwendigkeit und menſchliche Freiheit zuſammenwirken, und ſo das eigentliche Leben der Geſchichte conſtituiren. Jene Regel aber und jenes Geſetz, ſo wie dieſes Princip, ſind, wie Alles Göttliche oder von Gott Geordnete, an ſich einfach, und auch die Thaten der Freiheit, ſobald ſie wahrhaft erfahren ſind, laſſen ſich auf einfache Beſtimmungen zurückführen. Darum haben wir in der Geſchichte bei dem größten Reichthum zugleich die höchſte Einfachheit, und bei der höchſten Einfachheit zugleich den größten Reichthum vor uns. Was daher das Verſtändniß der Geſchichte angeht, ſo iſt es weniger bedingt durch die Kenntniß einer ins Ungeheuere

gehenden Maſſe von Begebenheiten, als durch das Begreifen jener Regel, jenes Geſetzes und jenes Princips, alſo durch das Begreifen jenes Einfachen, das in den unendlich vielen Thatſachen als Daſſelbe wiederkehrt. Damit iſt nicht behauptet, wir ſollen, wie Fichte, die Thatſachen der Geſchichte aprioriſch conſtruiren, aus einem Princip, das wir beliebig an die Spitze ſtellen, ableiten; vielmehr widerſtreben wir von unſerm Standpunkte aus aufs äußerſte einer ſo vom Individuum willkührlich gemachten Geſchichte, die den Namen der Hiſtorie in keiner Weiſe verdienen kann. Sondern das iſt die Forderung, die wir ſtellen, in dem Gewirre der Handlungen und Begebenheiten die feſte Regel, das ſichere Geſetz und das ewige Princip aufzufinden, wonach die Geſchichte ſich in Wahrheit verläuft, und wovon ſie in Wirklichkeit getragen wird[1]).

Sollen die Ausdrücke: in Wahrheit und in Wirklichkeit nicht inhaltsleer ſein, ſo muß der Geſchichtſchreiber, der in ſich auch den Geſchichtsphiloſophen vereinigen kann, jenes Geſetz und jenes Princip nachweiſen, und zwar, wie er auch nichts anders kann, als eine Erfahrung der Menſchheit, die ſich im Hiſtoriker nur wiſſenſchaftlich reflectirt. Denn iſt im Leben ſelbſt wirklich Regel, Geſetz und Princip, ſo müſſen dieſe eben ſo ſehr erfahren werden, wie das Leben ſelbſt, denn ſie ſind im Leben und bewegen und beſtimmen das Leben. Das Leben erfahrend erfahren wir ſie. Was nun, um in eine ſolche ſelbſt geſchichtlich vorliegende Nachweiſung näher einzugehen, zuerſt das Heidenthum angeht, ſo iſt ſowohl bei griechiſchen als römiſchen Schriftſtellern zu leſen, wie man ein höheres Walten in der Geſchichte ſtets erkannt und dieſes in enge Beziehung zu dem ſittlich-religiöſen Leben der Menſchen geſetzt habe. Nicht nur Philoſophen wie Plato, ſondern auch Hiſtoriker wie Diodor von Sicilien, haben ſich zum Gedanken einer göttlichen Vorſehung erhoben, und unter dieſe das Leben mit ſeinen höhern Zwecken geſtellt. Wie Herodot in der Geſchichte ein göttliches, und mit dieſem ein heiliges Maaß, ein

1) Vgl. unſere Abhandlung: Ueber das göttliche Princip in der Geſchichte.

heiliges Geſetz nachgewieſen habe, dürfen wir als bekannt vorausſetzen[1]). Selbſt dem Chineſen ſind ſolche Gedanken nichts weniger als fremd, und er hat, um die Wirkungen des Himmels zu erkennen, einen Maaßſtab der Berechnung ſich erfunden, der auch für uns der allein richtige iſt. Denn was, wie er ſagt, Niemand thut, aber dennoch geſchieht, das kommt von dem, der Belohnungen und Strafen austheilt[2]). Wenn nun auf ſolche Weiſe ſchon heidniſche Schriftſteller in der Geſchichte ein Lenken der Gottheit nicht blos ausgeſprochen, ſondern in ihrer Art auch nachgewieſen, eine Weltregierung in der Weltgeſchichte nicht blos behauptet, ſondern auch anſchaulich gemacht haben; ſo iſt dieß Alles viel mehr noch der Fall bei chriſtlichen Hiſtoriographen, die mit dem Weſen der Gottheit auch das Weſen der göttlichen Vorſehung ſo recht in der Tiefe und umfangsreicher denn zuvor erfaßt und begriffen haben, und zwar die letztere eben als jenes göttliche Princip der Geſchichte, von welchem auch jene Regel und jenes Geſetz des Lebens ausgegangen iſt, von welchem oben die Rede war. Wie aber das Walten der Gottheit in der Regelung menſchlicher Angelegenheiten im Heidenthume einfach in der Geſchichte ſelbſt wahrgenommen wurde und ſomit als Satz der unmittelbaren Lebenserfahrung gelten konnte; ſo ruhete im Chriſtenthume die Erkenntniß des Gottes in der Geſchichte auf einem Zweifachen, zuerſt auf göttlicher Offenbarung, und dann in der mit und durch die Offenbarung ſelbſt gegebenen geſchichtlichen Vermittelung des höhern Lebens der Menſchheit durch die Gottheit, welche göttliche Lebensvermittelung von Seite des Menſchen nun eben ſo, wie dort, eine Lebenserfahrung war, aber eine viel höhere, kräftigere und ſegensreichere, als ſie ſonſt je geboten werden konnte, noch nach ihr je geboten werden wird. Somit

1) Die heidniſche Geſchichtsanſchauung haben wir dargeſtellt in unſerer Schrift: Geiſt der göttlichen Offenbarung, oder Wiſſenſchaft der Geſchichtsprincipien des Chriſtenthums. S. 58—76.

2) Siehe Stuhr's Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients, Seite 13, mit Berufung auf den Y-King p. 35, Meng-Tseu l. 1. c. 4. §. 43. l. 2. c 3. §. 29. 41.

wäre auch im Chriſtenthume, und in ihm wie ſonſt nirgends, ein Erkennen Gottes in und aus der Geſchichte, ein hiſtoriſches Erkennen κατ' ἐξοχην. Dieſes Ausgezeichnete der chriſtlichen Geſchichtserkenntniß liegt aber in dem beſondern und ganz eigenthümlichen Verhältniſſe des Chriſtenthums zum göttlichen Weltplan im Allgemeinen, oder, um es noch näher auszudrücken, zum göttlichen Reiche ſelbſt. Das beſondere und eigenthümliche Verhältniß, von dem hier die Rede iſt, beſteht darin, daß die Angelegenheit des Chriſtenthums und die Angelegenheit des Reiches Gottes nur Eine und dieſelbe Angelegenheit, der Gang des Reiches Gottes in der Geſchichte daher auch der Gang des Chriſtenthums in der Menſchheit iſt[1]). Das Chriſtenthum iſt daher nicht blos im gewöhnlichen Sinne welthiſtoriſch, ſondern es iſt die Welthiſtorie ſelbſt und ſomit der innere Geiſt aller Hiſtorie, dieſe mit geiſtigen Augen angeſchaut, was ſie allerdings von uns verlangen kann. Daraus ergiebt ſich von ſelbſt der Satz: die innere Oekonomie der Weltgeſchichte, folglich die Weltgeſchichte in der Einheit und Totalität ihrer Momente, iſt nur die geſchichtlich hervortretende Oekonomie des göttlichen Reiches, und dieſe die Oekonomie des Chriſtenthums. Daraus, daß das Fundament des Chriſtenthums Geſchichte, ſeine Grundanſchauung folglich eine geſchichtliche iſt, ergeben ſich für die chriſtliche Wiſſenſchaft, dieſe ſowohl nach Form als Inhalt betrachtet, wiederum andere Sätze, die wir ſo ausſprechen: das Chriſtenthum iſt das Syſtem der göttlichen Freiheit und der aus dieſer quellenden göttlichen Thaten; die chriſtliche Wiſſenſchaft folglich, da ſie auf der lebendigen Anſchauung der Offenbarungen, Thaten und Werke Gottes beruhet, die Wiſſenſchaft der göttlichen Gedanken und des göttlichen Willens. Dieſe Sätze wird die Hegel'ſche Philoſophie ſelbſt um ſo eher als die richtigen anerkennen müſſen, je mehr ſie darauf Anſpruch macht, das ſpeculative

1) Vgl. unſere Schrift: Geiſt der göttlichen Offenbarung.

Erkennen der chriſtlichen Offenbarung zu ihrem vorzüglichſten Inhalte zu haben oder dieſes Erkennen ſelbſt zu ſein. Wenn es nun aber Chriſtus iſt, um den ſich die Zeiten als um ihren Mittelpunkt bewegen, und wenn nach dem Ausſpruche der heiligen Schrift die Zeit ſeiner Erſcheinung in der Menſchheit die Fülle der Zeiten iſt; ſo iſt es wenigſtens ſchwer zu begreifen, warum das Verſtändniß der Zeiten und damit das Verſtändniß der Geſchichte erſt heute gegeben werde, und nicht ſchon vor achtzehnhundert Jahren möglich geweſen ſei. Hier iſt im Hintergrunde der falſchen Behauptung eine ſo gänzliche Verkennung nicht nur der Art und Weiſe, wie in Chriſtus das Allzeitige iſt, ſondern auch des Weſens der göttlichen Offenbarung, die, eben weil ſie Vermittelung des höhern Lebens iſt, nie außer und neben dem menſchlichen Selbſtbewußtſein, ſondern nur für dieſes und in ihm wirken kann, daß ſchon jetzt der Gedanke kaum zu unterdrücken iſt, die Hegel'ſche Philoſophie möge weſentlich auf einem andern Standpunkte, als auf dem von ihr behaupteten chriſtlichen ſtehen. Ja, wir gehen noch weiter: ſchon bei dem jüdiſchen Volke finden wir durch die Art und Weiſe, wie Gott hier das Chriſtenthum einleitete, eine Geſchichserkenntniß vermittelt, die im Weſentlichen viel höher anzuſchlagen iſt, als Alles, was wir gleichzeitig und ſpäter bei heidniſchen Schriftſtellern finden. Wir verweiſen an dieſem Orte nur auf das, was über die Geſchichte des Volkes Gottes mit Rückſicht auf die Geſchichte der übrigen Völker in mehreren Pſalmen, wie in Pſ. 44, 77, 105 und 106, ferner im Buche der Weisheit 10, 1—21, 11, 1—19, im Siraciden 17, 1—20, 24, 1—32, beſonders in den Kapp. 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50; ſodann bei Baruch 1, 2, 3 u. 4, und endlich bei den Propheten, und hier vor Allem bei Jeſaia, Ezechiel, Jeremia und Daniel vorkommt[1]. Die Wahrheit, Tiefe und Großartigkeit dieſer hebräiſchen Geſchichtsanſchauung übertrifft Alles, was wir ſonſt im Alterthume auf dem Boden der Hiſtorie vorfinden, und ſelbſt

1) Vgl. Geiſt der göttlichen Offenbarung.

ſolche Hiſtoriker, die, ohne von dem chriſtlichen Geiſte imprägnirt zu ſein, blos in die chriſtliche Aera fallen, und unter dieſen in unſrer eigenen Gegenwart Hegel nicht ausgenommen, haben ſich, die alte Geſchichte und ihren innern Zuſammenhang betreffend, zu jener mächtigen Höhe nicht erheben können, ſondern ſind weit zurückgeblieben, indem ſie uns ein mattes, farbenloſes, abgebleichtes Leben vorhalten, von dem wir unmöglich glauben können, daß es je gelebt habe.

Was wir von der jüdiſchen Geſchichtsanſchauung geſagt haben, muß von der chriſtlichen nur um ſo mehr gelten, weil nicht nur im Chriſtenthume das Streben, Suchen und Sehnen der alten Welt zu ſeiner Erfüllung gekommen iſt, ſondern weil hier überhaupt das geiſtige Leben, aus dem die wahre Geſchichte erwächst, ſich ſelbſt erſt verſteht in ſeinem höhern Weſen und in ſeinem unendlichen göttlichen Ziele. Wer dieß in Abrede ſtellen wollte, müßte entweder läugnen, Chriſtus ſei wirklich Chriſtus geweſen, oder das Chriſtenthum habe den großen und umbildenden Einfluß auf die Welt gehabt, den wir ihm zuſchreiben; oder er müßte endlich behaupten, die Entwickelung des chriſtlichen Lebens ſei nicht zugleich und vor Allem auch eine Entwickelung des geiſtigen Bewußtſeins geweſen, eine Behauptung, die wegen ihrer gänzlichen Haltloſigkeit einer eigentlichen Widerlegung nicht werth iſt. Denn das Chriſtenthum iſt nicht blos in dem Sinne hiſtoriſch, daß ſein Poſitives als geſchehene göttliche Offenbarung etwas Geſchichtliches iſt, ſondern auch in dem, daß in der Menſchheit durch die Offenbarung Gottes hiſtoriſch ein Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein vermittelt wird, von dem das Bewußtſein um die Geſchichte nur ein weſentliches Moment iſt. Daraus iſt es auch zu erklären, daß wir beim Apoſtel Paulus ſo überaus tiefe Geſchichtsanſchauungen finden, wie überhaupt beinahe in all ſeinen Schriften, ſo insbeſondere im Römerbriefe und in den Reden, die von ihm die Apoſtelgeſchichte aufbewahrt hat. Auf dieſe eben ſo einfachen als reichen, im Ganzen aber unendlich erhabenen Anſchauungen des Apoſtels iſt noch jede tiefere Geſchichtsphiloſophie zurückgekommen, eben weil ſie den Kern der Sache, das Innerſte des heidniſchen,

jüdiſchen und chriſtlichen Lebens getroffen hat, ſo daß Alles, was aus bändenreichen Geſchichtswerken über die verſchiedenen alten Völker zuſammengebracht wird, einerſeits nur zur Beſtätigung der apoſtoliſchen Weltanſchauung dient, und andererſeits nur recht verſtändlich wird durch ſie[1]) Denn das Wichtigſte bei Allem iſt und bleibt doch ſtets der Plan Gottes mit der Welt, der ſich ſtill und feſt in der Weltgeſchichte entwickelt und die verſchiedenſten Begebenheiten und Handlungen unter eine höhere Einheit bringt, von der ſie nur die weſentlichen Momente ſind. Die Geſchichte der Welt verſteht daher, wer den Wilen Gottes mit der Welt verſteht, den wir darum auch als das höhere Princip der Geſchichte anzuſehen haben.

Das ſo durch die göttliche Offenbarung angefachte, in ihr wurzelnde, und von allen Seiten her ſich beſtätigende chriſtliche Geſchichtsbewußtſein konnte ſo wenig als das chriſtliche Leben je verloren gehen; es mußte ſich ſelbſt nur bei den weitern Erfahrungen aus dem eigenen und dem fremden Leben immer mehr beleben, beſtätigen und bewahrheiten, eben dadurch aber den Satz aufrecht erhalten, daß Chriſtus, weil das Ewige, auch das Allzeitige ſei. Es bedurfte nur der jeweiligen Reflexion auf das übrige Leben, um dieſes auf den innern Focus der chriſtlichen Anſchauung zu beziehen, und in dieſer Beziehung das Verhältniß auszuſprechen, das allenthalben obwaltete. Dieß ſehen wir ſchon bei den Apologeten des Chriſtenthums, die in den Kreis ihrer Anſchauung das Leben der Religion, der Wiſſenſchaft und des Staates hineinzogen, und ſo Alles zum Verſtändniß gebracht haben, was zu den höhern Angelegenheiten der Menſchheit gerechnet wird. Daher denn auch die eben ſo tiefe als erhabene Geſchichtsanſchauung der chriſtlichen Apologeten, das großartige Verſtändniß der Zeiten, das in Auguſtins Werk über das göttliche Reich[2]) wohl zu ſeiner höchſten Spitze kommt, darum aber bei Andern dem

1) Man vergleiche damit die hiſtoriſche Weltanſchauung Johann von Müllers.

2) Auguſtin: de civitate Dei.

Weſen nach hinter dem letztern nirgends zurückſteht [1]). Aehnlicher Weiſe finden wir es bei den erſten chriſtlichen Geſchichtsſchreibern. Es war der Gang der göttlichen Vorſehung mit der Menſchheit, den ſie fromm erkannten und eben ſo darſtellten. Und um in das Ganze das univerſelle Moment zu bringen, gingen ſie durch Völker und Zeiten hindurch bis zur Weltſchöpfung zurück, welchen Weg ſie ſofort wieder progreſſiv mit ihrem vorurtheilsloſen ſchlichten Blicke bis auf ihre Zeit herab verfolgten. So wußte Jeder, wo er ſtand, und Jeder erkannte den göttlichen Willen, wie zu jeder Zeit, ſo beſonders in der unmittelbaren Gegenwart, die dann vorzugsweiſe Gegenſtand des beſonnenen Nachdenkens und der getreuen hiſtoriſchen Schilderung wurde. Und wie es mit dieſer Geſchichtſchreibung ſeinen Anfang genommen, ſo ging es fort bis ins Mittelalter, und eben ſo war es auch in dieſem und nach ihm bis jetzt beſtellt. Das Leben der Gegenwart wurde überall und zu jeder Zeit ſelbſt für einen Theil der von Gott regierten Geſchichte gehalten, und wie Jeder nach ſeinem Theile durch kräftige That eingriff in das allgemeine Leben, ſo verſtand er das Leben auch auf eben ſo lebendige Weiſe: es war ein Verſtändniß des Lebens aus dem lebendigen Leben, und ein Begreifen der Geſchichte aus der wirklichen Geſchichte. Darum gibt auch Schelling den wohlgemeinten Rath, „die ſogenannten Univerſalhiſtorien (der neueſten Zeit), die nichts lehren," zu meiden, und „für die neuere Geſchichte (der alten gegenüber) die naive Einfalt der Chroniker lieb zu gewinnen, die keine prätenſionvollen Characterſchilderungen machen, oder pſychologiſch motiviren [2])." Jenen oben näher bezeichneten Character tragen die meiſten Geſchichtswerke auch der ſpätern Zeit an ſich, und ſo war das Leben der chriſtlichen Menſchheit nie ohne ſeinen klaren Begriff. Als daher der geniale Boſſuet

1) Wir können es hier nur mit Bedauern ausſprechen, daß die Apologeten des Chriſtenthums von dem oben angegebenen Standpunkte aus noch nie gewürdigt worden ſind.

2) Vorleſungen über die Methode des akadem. Studiums. 2. Aufl. S. 224 u. 225.

mit ſeinem unſterblichen Werke[1]) auftrat, lehrte er im Ganzen nichts ſchlechthin Neues und Unerhörtes, ſondern längſt Bekanntes, und was anzog, lag vorzugsweiſe nur in der Art, wie er jenes Bekannte auf tiefſinnige Weiſe mit einander verband, überſichtlich darſtellte, und in dieſer genialen Darſtellung das ausdrückte, was Jeder für ſich ſchon mehr oder weniger gefühlt und geſchaut haben mochte. Daß Boſſuet hiedurch Muſter der Geſchichtſchreibung geworden iſt, weiß Jeder, der auf dem Gebiete der Hiſtorie kein Fremdling iſt. Dieß aber wäre unmöglich geweſen, wäre es dem großen Meiſter nicht gelungen, gerade den Logos der Geſchichte (um mit Gans zu reden) zu erfaſſen, und den erfaßten rein und treu darzuſtellen, wodurch er eben, wie nicht leicht ein Anderer, als Geſchichtsphiloſoph aufgetreten iſt. Denn Philoſophie der Geſchichte iſt noch nicht das, was und weil es ſich hochtrabend ſo nennt, ſondern was durch ſeinen wirklichen Inhalt dazu gewerthet iſt, und manches Werk, das beſcheiden nichts anderes als eine einfache Darſtellung der Weltbegebenheiten ſein will, hat oft mehr Philoſophie in ſich, als eine der ſogenannten Philoſophien der Geſchichte. So nehmen wir z. B. keinen Anſtand, Joh. v. Müllers Weltgeſchichte durch ihr inneres philoſophiſches Moment höher zu ſtellen, als die meiſten Arbeiten der letzten Zeit, die unter jenem ſtolzen Titel aufgetreten ſind. Und eben ſo wenig ſcheuen wir uns, daſſelbe von Boſſuets oben genanntem Buche auszüſagen, ja gerade von ihm ganz beſonders, wenn auch Gans in ihm nichts Anderes gefunden hat, als eine „elegante kirchliche und theologiſche Richtung, die die Weltgeſchichte wie eine große Landcharte betrachtet[2]).“ Wir werden auf dieſes Geſchichtswerk noch mehrmals aus dem Grunde zurückkommen, weil in ihm die Grundzüge der katholiſchen Geſchichtsanſchauung, wie ſie ſtets war und nie aufhören wird zu ſein, enthalten ſind. Wenn wir hier von einer katholiſchen Geſchichtsanſchauung ſprechen, die wir der proteſtantiſchen entgegenſetzen, ſo lieget dieß in der beſondern Aufforderung, welche die Hegel'ſche Philoſophie der Geſchichte für uns enthält, und welcher der Ka=

1) Discours sur l'histoire universelle.

2) A. a. O. S. IX.

tholik nicht braucht aus dem Wege zu gehen. Dieſe Aufforderung, ſo zwingend ſie auch an ſich iſt, ſoll uns übrigens nicht dazu reizen, der in ihr, nach ihrer Ausdrucksweiſe, ſich offenbarenden tiefen Inhumanität Hegels etwas Anderes als Mitleid entgegenzuſetzen, jenes Mitleid nämlich, welches die Wahrheit in der Liebe mit der Unwahrheit und Liebloſigkeit ſtets empfindet und ſo lange noch empfinden wird, als dieſe beiden Unholde ſelbſt in der Menſchheit als unſaubere Gäſte ſich einfinden werden.

Schon der Vorredner Gans hat nicht verfehlt, ſeine engherzigen polemiſchen Anſichten da preiszugeben, wo er Vico, Herder, Fr. Schlegel und Hegel, gleichſam die Heroen der Philoſophie der Geſchichte, neben einander ſtellt. Mit dem Katholiken Vico nämlich beginnt die Philoſophie der Geſchichte. Damit ihm aber der Ruhm nicht ungeſchmälert bleibe, angefangen zu haben, wird an ſeinem Werke unter Anderm auch getadelt, "daß in demſelben der Reformation und ihrer Wirkungen keine Stelle gegönnt werden dürfe[1])." Dagegen wird ſogleich darauf von Herder behauptet, „daß ſeine allgemeine proteſtantiſche Weltbildung ihm Zutritt zu allen Nationen und Anſichten gegeben und ihn zu jeder Erhebung über das Hergebrachte fähig gemacht habe[2])." Wundern muß man ſich allerdings, daß trotz dieſer allgemeinen proteſtantiſchen Weltbildung von dem Herder'ſchen Werke doch ſogleich wieder geſagt wird: „aber dieſe Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit widerſprechen ihrem Titel ſchon dadurch, daß nicht blos alle metaphyſiſchen Kategorien abgeſchnitten ſind, ſondern daß ſie ſich ſogar im Haß gegen die Metaphyſik bewegen und ſomit losgeriſſen ſind von ihrer Begründung[3])." Somit wäre in dieſer Philoſophie der Geſchichte nichts weniger zu finden als das, was Herders Buch doch hauptſächlich ſein will, nämlich Philoſophie. Und in der That, einen größern Mangel könnten wir in einer Philoſophie der Geſchichte nicht auffinden, als eben den der Philoſophie ſelbſt. Aber auch Gans müßte an

1) A. a. O. S. X.
2) A. a. O. S. XI.
3) A. a. O. S. XI.

dieſem Beiſpiele zur Einſicht gekommen ſein, daß mit der proteſtantiſchen Weltbildung die Philoſophie[1]) noch nicht gegeben ſei, was doch ſeinen ſonſtigen Vorausſetzungen ſehr zu widerſprechen ſcheint, womit bei hinlänglicher Unbefangenheit auch die Ahnung von dem Grunde ſich hätte einſtellen dürfen, warum dieſe Wiſſenſchaft nicht dem proteſtantiſchen, ſondern dem katholiſchen Boden entſproſſen iſt. Indem wir dieſen Gegenſtand ſpäter beſprechen, müſſen wir jetzt ſonſt noch Proteſt gegen Herder einlegen. Daß ſeiner allgemeinen proteſtantiſchen Weltbildung die Philoſophie gemangelt habe, das haben wir von Gans ſo eben ſelbſt gehört. Jetzt fragt es ſich nur, ob es mit dem theologiſchen Momente beſſer um ihn beſtellt geweſen ſei. Leider können wir mit keinem Ja antworten. Denn wenn wir auch weit entfernt ſind, den Ideenreichthum und die geiſtige Friſche dieſes vielbegabten Mannes in Abrede zu ſtellen, ſo war er doch in der Theologie, wenn man nur weiß, was unter dieſer wirklich gemeint iſt, ohne Character und ohne Geſinnung, und es war im Grunde ein ſchlechtes Lob, das ihm die Seinigen in der Schilderung dargebracht haben: „ächter Supernaturaliſt und ächter Rationaliſt zugleich, Orthodox und Heterodox, und auch keines von beiden, wie man es nimmt[2]).“ Auf den, deſſen Weſen ſo aus Widerſprüchen zuſammengeſetzt iſt, paßt höchſtens noch das Wort der Schrift: „ich weiß um dein Thun, du biſt weder kalt noch warm. O! daß du kalt oder warm wäreſt! So aber, da du lau und weder warm noch kalt biſt, werde ich dich aus meinem Munde ſpeien.“ Offenbar. 3, 15 u. 16. In ähnlicher Weiſe war Herder ſchon dem Philoſophen Jacobi unbegreiflich, als er, vom Spinozismus angeſteckt, und doch wieder kein rechter conſequenter Spinoziſt, ſich Gott wohl als Intelligenz, aber ohne Perſönlichkeit dachte. Jacobi konnte daher nicht umhin, die Herder'ſche Philoſophie eine „dichteriſche Philoſophie zu nennen, welche zwiſchen Theismus und Spinozsimus in der Mitte ſchweben möchte;“ eine Philoſophie,

1) Iſt doch ſelbſt die neuere Philoſophie, wie auch L. Feuerbach nicht verhehlt, von Geburt eine Italienerin.

2) So characteriſirt ihn Hagenbach in ſeiner Encyklopädie und Methodologie der theol. Wiſſenſchaft. S. 115.

die, wenn ſie auch von einem wahren Satz ausgehen ſollte, „dieſen wahren Satz doch hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das iſt, des perſönlichen Daſeins ausdehnt, ohne zugleich mit dem conſequenten Spinoza behaupten zu wollen, daß die oberſte Urſache der Dinge keine Intelligenz ſein könne; eine Philoſophie, die ſich wohl zu einer weiſen Urſache der Dinge bekennt, aber zu einer ſolchen, „die weder extramundan, noch ſupramundan, auch nicht die Natur ſelbſt, am allerwenigſten aber ein perſönliches Weſen iſt, zu deſſen Natur es gehört, ſich Zwecke vorzuſetzen [1].“ Zuletzt ſieht ſich *Jacobi* genöthigt, Herders Philoſophie geradezu eine „Vernunft und Sprache verwirrende Predigt“ zu nennen, und er ſetzt hinzu, daß er zur nähern Bezeichnung kein anderes Wort wiſſe [2]. Und in der That, man darf dieſes philoſophiſche Syſtem auch nur etwas genau anſehen, um *Jacobi* Recht zu geben, zugleich aber auch den Schluß zu ziehen, welchen Einfluß eine *ſolche* Philoſophie auf die Theologie bei einem Manne wie *Herder* nothwendig haben mußte, der ſie mit wenig Modificationen zur wirklichen Unterlage, zur Folie ſeiner theologiſchen Betrachtungsweiſe gemacht hat. Es wird der Mühe werth ſein, einige Sätze dieſer Philoſophie hier namhaft zu machen [3].

An ſich, meint *Herder*, giebt es nur eine *einzige Subſtanz*, die höchſte, welche die *Gottheit* iſt. Die ſogenannten Subſtanzen der Welt ſind nur *modificirte Erſcheinungen göttlicher Kräfte*. Gott, der Selbſtſtändige, iſt im höchſten, einzigen Verſtande des Wortes, Kraft, d. h. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigſten Zuſammenhange drücken in jeder Beſchränkung Ihn aus. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Natur-

1) Solche Sätze finden ſich in *Herders* Schrift *über Gott*. (!)

2) *Jacobi's* Werke IV. Bd. 2 Abth. S. 74—80.

3) Aus demſelben Grunde, aus welchem ihm ſeine Philoſophie das ὑποκειμενον ſeiner Theologie iſt, haben wir wohl auch den Herder'ſchen Ausſpruch abzuleiten: „wollen wir dieß nicht dem *heiligen Johannes*, ſo mögen wirs dem ohne Zweifel *noch göttlicheren Spinoza glauben*.“

kraft ſelbſt. Die Gottheit hat ſich in das Weſen jeder Organiſation gleichſam ſelbſt beſchränkt; im kleinſten Punkte der Schöpfung iſt der ganze Gott gegenwärtig. Im Weſen jedes Dinges und ſeiner Eigenſchaften offenbart die Welt den ganzen Gott. Den Gedanken Gottes denken wir im Weſen der Dinge ſelbſt. Perſönlichkeit iſt immer Particularität; dieſer Nebenbegriff kann dem Unendlichen im Gegenſatze der Welt gar nicht zukommen. Daß Gott die Welt aus ſich heraus gedacht habe, ſcheint die reinſte Vorſtellung zu ſein. Bei jedem Syſtem von Kräften muß, wie beim Magneten, Freundſchaftliches und Feindſchaftliches ſich trennen, und ein Ganzes bilden durch das Gleichgewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zuſammenhanges leiſten. Weil Alles in der Welt da iſt, was da ſein muß, ſo muß auch das Entgegengeſetzte da ſein. (Nur ſchade, daß Herder dieſe Naturbeſchaffenheit auch auf das ethiſche Gebiet überträgt, und hier das Böſe, welches ihm übrigens bloßer Irrthum iſt, als ein nothwendiges Moment der Entwickelung anſieht.) Das iſt wahrhaftes Leben, daß in der Natur Alles von Allem verſchlungen wird. Blos eine Erſcheinung iſt zerſtört, die ſich nicht länger halten konnte, nachdem ſie mit aller Freude des Daſeins das Daſein anderer hervorgebracht. Es iſt alſo kein Tod in der Schöpfung. Wenn die Erſcheinung verlebt, zieht ſich die innere lebendige Kraft in ſich ſelbſt zurück, um ſich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Das Erhalten des Daſeins iſt nur durch Palingeneſie möglich. Weiſen der Exiſtenz ſind wir; dieſe nennen wir Individualitäten. Spinoza hat uns nicht unſere Individualität, noch dem höchſten Daſein ſein Selbſtbewußtſein geraubt. Wenn die Modificationen der Einen Subſtanz nicht wirklich wären, ſo wäre das wirklichſte Weſen ohne Darſtellung [1]).

Es kann dem geübten Blicke nicht entgehen, wie ſich eine ſolche, zwiſchen Pantheismus und Theismus in der Mitte ſtehende, aber jenem mehr als dieſem verwandte Philoſophie ausnehmen werde,

1) Herders Werke zur Philoſophie und Geſchichte. VIII. Thl. S. 135, 136, 148—151, 155, 168, 185, 189, 195, 197—200, 225, 246—248, vergl. ferner 260—282 (Karlsruher Ausgabe).

wenn ſie als Philoſophie der Geſchichte auftritt. Und eben ſo wenig wird es dem Scharfſinne verborgen bleiben können, in welche Stellung zu einer ſolchen Philoſophie der Geſchichte das theologiſche Moment, nach dem wir hier fragen, kommen müſſe. Zwar laſſen ſich in Herders Propyläen und Ideen zur Geſchichte der Menſchheit, um den Plan und den Zweck der Gottheit mit dem Leben des Menſchen, der Gegenſtand der Geſchichte iſt, zu beſtimmen, Ausſprüche wie die folgenden gerne vernehmen: „daß große, göttliche Werk unſerer Zeit iſt, Menſchheit zu bilden. Zur Humanität und Religion iſt der Menſch gebildet; er hat kein edleres Wort für ſeine Beſtimmung, als ſich ſelbſt. Die Religion iſt die höchſte Humanität des Menſchen u. ſ. w.“ Allein Statt ſolche Sätze ewig zu wiederholen, was Herder thut, wünſchten wir nur den Begriff der Humanität ſelbſt näher von ihm beſtimmt zu ſehen, wozu er es aber leider nie kommen läßt. Höchſtens erfahren wir, Humanität ſei „Vernunft und Billigkeit;“ „Geſelligkeit aber, Freundſchaft und wirkſame Theilnahme der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geſchichte der Menſchheit angelegt ſei.„ — Die ſchwere Frage daher, was der Menſch ſei, und wie ihn die Geſchichte finde, iſt weder in philoſophiſcher noch theologiſcher Hinſicht von ihm beantwortet, ja nicht einmal geſtellt worden, ohne Zweifel, weil darauf auch eine ſchwere Antwort zu geben war. Auf Freiheit, den Nerv des Lebens, beruft er ſich oftmals; aber ſie bleibt für ſeine Philoſophie dennoch ein ungelöſtes Geheimniß. So erfahren wir auch nichts über den Urſtand des Menſchen, nichts über ſeinen Abfall von Gott. Und eben darum konnte für Herder weder das Judenthum noch das Chriſtenthum von derjenigen Bedeutung ſein, die dieſe beiden weltgeſchichtlich wirklich haben. Nur die allgemeinen, unbeſtimmten Formeln von Humanität, Religion und dgl. wiederholt er uns beſtändig, und ſucht ſie zuweilen in etwas zu ſteigern: „das Chriſtenthum enthält die ächteſte Humanität, wie ſich denn Jeſus auch mit einem Lieblingsnamen den Menſchenſohn nannte. Als ein geiſtiger Erretter ſeines Geſchlechtes wollte er Menſchen bilden, die aus reinen Grundſätzen, unter welchen Geſetzen es auch wäre, Anderer Wohl beförderten. Sobald man vom Chri-

ſtenthum als einer thätigen, zum Wohl der Menſchheit geſtifteten Anſtalt abkam, wurde das Gedächtnißmahl eines ſcheidenden Freundes zur Schaffang eines Gottes, zum ſündenvergebenden Mirakel.“ Man ſieht hieraus, daß Herder ſowohl die Perſon Chriſti als den eigentlichen Zweck ihrer Erſcheinung, die Welterlöſung, ſchlechthin mißkennt; und ebenſo, daß er von Folgen ſpricht, ohne den Grund erkannt zu haben, obwohl er auch von jenen wenig genug zn ſagen weiß. Das Ende dieſer in ſich beſtimmungsloſen, im Ganzen aber pantheiſtiſch gehaltenen Philoſophie kehrt, und das muß an ihr noch gelobt werden, ganz conſequent wieder in den Anfang zurück. Was iſt Unſterblichkeit? Herder antwortet: „ſie iſt eine Blüthe der Hoffnung, eine Saame der Ahnung, nicht ein Werk des Wiſſens. Es giebt noch eine andere Unſterblichkeit, die uns nicht geraubt werden kann. Allein unſterblich iſt, was in der Natur und Beſtimmung des Menſchengeſchlechtes, in ſeiner fortgehenden Thätigket, im unverrückten Gange deſſelben zu ſeinem Ziel weſentlich liegt. Wirken wir ſo, ſo verewigen wir den edelſten Theil unſerer ſelbſt in unſerm Geſchlecht. Außer dieſer Unſterblichkeit iſt Schatten und Orkus. In ſeinen Anſtalten lebt jeder Menſch unſterblich. Zum Uebergange dieſes Beitrages in den geſammten ewigen Schatz der Menſchheit gehört nothwendig eine Ablegung unſeres Ich. Der Nectar der Unſterblichkeit iſt rein; alles mit Perſönlichkeit Vermiſchte muß in den Abgrund.“ — Und ſo wäre denn durch die letzten Beſtimmungen jene oben noch ſchwach in Anſpruch genommene Blüthe der Hoffnung, jener zarte Saame der Ahnung der Unſterblichkeit durch das nothwendige Aufgeben des Ichs und der Perſönlichkeit gewaltſam zerſtört. Und das eben iſt das dem Anfang gleiche Ende des geiſtigen Lebens unſeres Geſchlechtes — im beſtimmungsloſen Nichts, welches nach allen derartigen Philoſophien zugleich auch Alles iſt.

Somit wäre die Herder'ſche Philoſophie der Geſchichte von Seite der chriſtlichen Philoſophie[1]) gerade ſo aufgegeben,

1) Vielleicht meint Stutzmann in ſeiner Phioſophie der Geſchichte daſſelbe, wenn er von Herder bemerkt, er habe ſelbſt

wie ſie Gans auf dem Standpunkte der Hegel'ſchen aufgegeben hat, und wir ſind außer Stand geſetzt, zu ſagen, wie und worin denn nun noch Herders allgemeine proteſtantiſche Weltbildung ihren großartigen Tummelplatz bewieſen, und welche Erhebung, wenn unter dieſer nicht Ueberhebung verſtanden wird, in ihr ſich kund gegeben. Wir ſehen keine andere, als die Erhebung über die Wahrheit.

Wenn Gans bei Herder die Philoſophie geradezu vermißt, ſo findet er bei Fr. v. Schlegel doch wenigſtens „einen Grundgedanken, den man, wenn man wolle, einen philoſophiſchen nennen könne," ſo daß wir uns ordentlich freuen, mit und bei dem Katholiſchen wieder das Philoſophiſche anzutreffen. Jener philoſophiſche Grundgedanke ſei nämlich der, daß der Menſch frei erſchaffen geweſen ſei. Findet nun aber wirklich Gans bei Schlegel einen philoſophiſchen Grundgedanken, ſo müſſen wir uns wundern, bei ihm ſelbſt dieſes leider zu vermiſſen, weil er einerſeits, und zwar aus Liebe zur wirklichen Philoſophie, Freiheit ſcheint annehmen zu wollen, andererſeits aber aus lauter Unterwürfigkeit gegen die Hegel'ſche Philoſophie, ſie wieder aufgibt, indem er Freiheit nicht in das Wahlvermögen ſetzt, durch welches der Menſch, wenn er will, von Gott abfallen oder in ihm verharren kann. Aus dieſem Mangel an Einſicht in das Weſen der Freiheit findet er auch Schlegels Lehre vom Abfalle lächerlich, ſo wie ihm die ganze übrige Wahrheit der Geſchichtsanſicht dieſes Mannes nothwendig entgeht, obſchon es andererſeits ſcheint, er ſpreche über einen Gegenſtand, den er nur höchſt oberflächlich kennt und nicht einmal durch flüchtige Ueberſicht ſich zu eigen gemacht haben kann. Darum muß ihm auch ſo unverſtändlich ſein, was Schlegel Hoffnung genannt hat, welche allerdings weder die obige Herder'ſche, noch die ſpäter zu ſchildernde Hegel'ſche, ſondern etwas ganz anderes, die chriſtliche Hoffnung nämlich iſt. Doch iſt Gans wieder redlich genug, uns am Ende dieſer ſeiner kurzen Schilderung nicht zu verhehlen, was ihm an Schlegel eigentlich zuwider war: näm-

---

in der neueren Zeit die vollkommenſte griechiſche Natur in ſich getragen. S. 204.

lich ſein katholiſcher Standpunkt. „Ein Wunſch, ſagt er, ſich zu beruhigen, ſich zu rechtfertigen, und den katholiſchen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt feſtzuhalten, gibt der Behandlung etwas Geſuchtes und Prämeditirtes, das die Facta nicht in ihrer Weſenheit läßt, ſondern ihnen den Beigeſchmack deſſen, wozu ſie eigentlich dienen ſollen, verleiht[1].“

Es wird ſich im Folgenden zeigen, ob Hegel die Facta der Geſchichte in ihrer Weſentlichkeit belaſſen habe, oder nicht. Ehe wir dieß aber des Weitern auseinanderſetzen, wollen wir nur noch dem Herausgeber Gans nahe legen, mit welchem Unrecht er Wilh. v. Humboldts ſchönen Ausſpruch: „die Weltgeſchichte ſei nicht ohne eine Weltregierung verſtändlich,“ zum Motto der Hegel'ſchen Geſchichtsphiloſophie gemacht habe. Denn das iſt eben Humboldts eigentliche Anſicht, daß die göttliche Weltregierung jener unſichtbare Factor ſei, der ſtets nur in den Wirkungen hervortrete, keineswegs aber in der Reihe der ſinnlich wahrnehmbaren Urſachen mit auftrete. Dieſer göttliche Factor der Geſchichte hat aber keinen Platz in dem „logiſchen und bis in die einzelſten Glieder ausgeführten Gedankenſyſteme“ Hegels, bei der durch den „Logos der Geſchichte“ herbeigeführten durchgängigen „Nothwendigkeit der Ereigniſſe,“ wobei „alle Uebergänge und Entwickelungen aus den vorangehenden Thatſachen ſich nachweiſen laſſen[2]. Nur unter Einer Bedingung könnten wir uns eine Vereinigung der Anſicht Humboldts mit der Hegels als möglich denken, die aber ganz gegen die Abſicht und den Willen des Erſtern wäre, unter der Bedingung nämlich, daß angenommen wird, die göttliche Weltregierung ſei in ihrer Thätigkeit eigentlich nur der allgemeine Weltgeiſt in der ſeinigen (Thätigkeit), der allgemeine Weltgeiſt aber nur der in der Menſchheit und durch dieſe ſich entwickelnde Gott, der ſomit kein jenſeitiger, ſondern ein ſchlechthin dießſeitiger wäre. Dann könnten allerdings all jene von Gans geltend gemachten Beſtimmungen eintreten; aber dieſe Beſtimmun-

1) A. a. O. S. XII. XIII.
2) A. a. O. S. VIII. XIII.

gen ſelbſt könnten, wiſſenſchaftlich angeſehen, keine andern mehr ſein als pantheiſtiſche, und zwar in der beſondern Art und Weiſe, daß ſie die Menſchheit, die ſofort ſchlechthin unſelbſtſtändig und unfrei iſt, zur an ſich bedeutungsloſen Larve der Gottheit machen, ſo daß die ganze Geſchichte zur Komödie wird, die Gott mit ſich ſelber ſpielt, indem er ſeinem Antlitze die menſchliche Maske vorhält, und hiebei eben ſo ohne Zuſchauer wie ohne Mitſpieler iſt.

Daß denn auch in der That die Hegel'ſche Geſchichtsphiloſophie nichts Anderes darbiete, als eine ſolche lang und breit geſtreckte ſchauerliche Larve der Gottheit, wird die weitere Darſtellung zur Genüge erweiſen.

Indem wir nach dieſen einleitenden Vorbemerkungen zum Hegel'ſchen Werke ſelbſt uns hinwenden, halten wir uns zunächſt an die Beſtimmungen, die Hegel über Philoſophie der Geſchichte, ihre Aufgabe und dergl. in der Einleitung zu ſeinem Buche gegeben hat.

Schon auf dem erſten Blatte unterſcheidet er drei Arten, die Geſchichte zu betrachten: a) die urſprüngliche Geſchichte, b) die reflectirte Geſchichte, c) die philoſophiſche Geſchichte. Wir wollen uns bei dem Unlogiſchen dieſer Eintheilung, wenn nämlich von ihm zur erſten die Werke von Herodot, Thucydides, Guicciardini und Friedrich dem Großen, zur zweiten aber die von Livius, Diodor von Sicilien und Joh. von Müller (Schweizergeſchichte) gerechnet werden, nicht aufhalten und geradezu zu derjenigen fortgehen, die er für ſich ſelbſt herausgewählt hat, zur philoſophiſchen.

Es wird aber Alles darauf ankommen, was er unter der letztern im Allgemeinen ſich gedacht, und noch mehr, ob und wie er ſie im Geiſte ſeiner eigenen Philoſophie durchgeführt habe. Denn oft iſt ein Gedanke, von dem Jemand ausgeht, ein richtiger und wahrer; allein er zeigt ſich als ein ganz anderer, ſobald er in einem concreten Falle zur Anwendung kommt. So finden wir es ſogleich bei Hegel. Wir ſtimmen ihm ganz bei, wenn er S. 11 im Allgemeinen ſagt: „daß die Philoſophie der Geſchichte nichts Anderes als die denkende Betrachtung derſelben be-

deute.“ Eben ſo hat es unſern Beifall, wenn er S. 14 die Ueberzeugung ausſpricht, „daß Vernunft in der Welt und ebenſo in der Weltgeſchichte geherrſcht habe und herrſche.“ Allein ſchon das, was er ſo recht in der Mitte dieſer beiden Anſichten und Ueberzeugungen vorbringt, iſt geeignet, uns mißtrauiſch gegen ſeine dießfallſige Vorſtellungsweiſe zu machen. Denn um den Gedanken, „daß die Vernunft die Welt beherrſche, und daß es alſo auch in der Weltgeſchichte vernünftig zugegangen ſei,“ von Seite der Philoſophie näher zu erörtern, kommt es bei Hegel S. 12 zu der merkwürdigen Erklärung: „durch die ſpeculative Erkenntniß in ihr (der Philoſophie) wird es erwieſen, daß die Vernunft — bei dieſem Ausdrucke können wir hier ſtehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältniß zu Gott näher zu erörtern — die Subſtanz wie die unendliche Macht, ſich ſelbſt der unendliche Stoff alles natürlichen und geiſtigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieſes ihres Inhaltes iſt. Die Subſtanz iſt ſie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Beſtehen hat, die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht ſo unmächtig iſt, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Beſonderes in den Köpfen einiger Menſchen vorhanden zu ſein; der unendliche Stoff aller Weſenheit und Wahrheit, denn ſie bedarf nicht, wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen ſie Nahrung und Gegenſtände ihrer Thätigkeit empfinge; ſie zehrt aus ſich und iſt ſich ſelbſt das Material — die unendliche Form, denn nur in ihrer Geſtalt, und von ihr berechtiget, treten die Erſcheinungen auf und beginnen zu leben. Daß ſie ſich in der Welt offenbart, und nichts in ihr ſich offenbart als ſie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das iſt es, was, wie geſagt, in der Philoſophie bewieſen, und hier ſo als bewieſen vorausgeſetzt wird.“

Wir haben oben dieſe Stelle deßwegen eine merkwürdige genannt, weil ſie in wenig Worten das ganze Syſtem Hegels bezeichnet, darum aber auch geeignet iſt, uns darüber zu belehren,

was wir von einer Philoſophie der Geſchichte zu erwarten haben, die nur ein integrirender Beſtandtheil dieſer Philoſophie, und zwar ein ſehr bedeutſamer, iſt. Denn es kann Keinem, der mit dem Inhalt der Hegel'ſchen Speculation näher vertraut iſt, entgehen, daß wir in obiger Schilderung gerade das höchſte Reſultat dieſer Speculation vor uns haben, die Vernunft nämlich, wie ſie als logiſche Idee das Abſolute iſt, welches Alles in Allem, und außer dem Nichts iſt. Daß es ſich nicht anders verhalten könne, muß ſelbſt demjenigen, der mit dieſer Speculation weniger bekannt iſt, bald einleuchten, wenn er die Prädicate betrachtet, die der Vernumft zugelegt werden, als da ſind: Subſtanz, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Beſtehen hat (Spinoziſtiſche Subſtanz), unendliche Macht, unendlicher Stoff alles natürlichen und geiſtigen Lebens, aller Weſenheit und Wahrheit, unendliche Form, weil nur in ihrer Geſtalt, und von ihr berechtiget, die Erſcheinungen auftreten und zu leben beginnen; und wenn zum Schluſſe noch behauptet wird, daß ſich in der Welt nichts offenbare als nur die Vernunft, und daß dieß ihre Ehre und Herrlichkeit ſei.

Wenn nun die Vernunft, alſo mit Macht, Ehre und Herrlichkeit angethan, als das Abſolute auftritt, dann dürfen wir uns freilich nicht wundern, wenn Hegel an einem andern Orte die logiſche Idee geradezu der Idee Gottes gleichſetzt, und die Logik als metaphyſiſche Theologie bezeichnet[1]), und eben ſo wenig darf es auffallen, wenn er in der Logik ſelbſt dieſe die „Darſtellung Gottes ſein läßt, wie er iſt in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes[2])." Das alſo wäre mit wenig Worten der Sinn des Ganzen: Gott iſt die unperſönliche Vernunft, der bloße Vernunftzuſammenhang in der Welt und außer dem Nichts. Dieß iſt ſo ſehr die Meinung Hegels, daß, wenn wir etwa ſeinen Worten einen höhern Gedanken unterſchieben woll-

1) Hegels Religionsphiloſophie II. Bd. S. 366.
2) Logik I. 35. 36. 2. Aufl.

ten, ſeine ganze Philoſophie nur in die härteſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt kommen müßte, wie denn die beſſere Kritik hierüber längſt mit ſich im Reinen iſt.

Vertritt aber die unperſönliche Vernunft die Stelle der Gottheit, wie in der Welt, ſo auch in der Geſchichte, ſo begreifen wir, warum Hegel gerade da, wo er die Vernunft alſo verabſolutirt, die Beziehung und das Verhältniß zu Gott nicht näher erörtern will, denn eine ſolche Erörterung wäre ohne Gegenſtand, weil neben einer ſolchen Vernunft die Gottheit keinen Platz mehr hat. Daß wir uns hierin nicht irren, geht ſchon aus den Anſtalten hervor, die Hegel trifft, ſeine weitere Darſtellung einzuleiten. Daß es in der Weltgeſchichte vernünftig hergegangen ſei, wird jetzt ſogleich in der Umſchreibung näher alſo erörtert, „daß ſie (die Weltgeſchichte) der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeiſtes geweſen, des Geiſtes, deſſen Natur zwar immer eine und dieſelbe iſt, aber in dem Weltdaſein dieſe ſeine eine Natur explicirt[1].“ So haben wir ſchon eine gewaltige Hypoſtaſe der Vernunft; dieſe iſt der Weltgeiſt, und Geſchichte nur der Gang des ſeine Eine Natur (welche eben die Vernunft iſt) explicirenden Weltgeiſtes. Um aber ja keinem Mißverſtändniſſe ſich Preis zu geben, ſucht Hegel, obwohl gegen ſeine ausgeſprochene Abſicht, ſein philoſophiſches Bewußtſein mit dem religiöſen, welches an eine Vorſehung glaubt, zuſammenzuhalten, und wir erfahren bei dieſer Auseinanderſetzung des obſchwebenden Verhältniſſes zwiſchen beiden, daß er mit dem Satze, die Vernunft regiere die Welt, eigentlich daſſelbe, aber nur wiſſenſchaftlicher ausdrücken wolle, was in der Form der religiöſen Wahrheit der Glaube mit ſeinem Satze will, daß die Welt nicht dem Zufall, und äußerlichen zufälligen Urſachen Preis gegeben ſei, ſondern eine Vorſehung die Welt regiere[2]. Ganz beſtimmt hat ſich der Verfaſſer auf derſelben Seite ſo ausgedrückt: „die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorſehung den Begebenheiten der Welt vorſtehe, entſpricht dem angegebenen

1) A. a. O. S. 13.
2) A. a. O. S. 16.

Principe, denn die göttliche Vorſehung iſt der Weisheit nach unendliche Macht, welche ihre Zwecke, das iſt, den abſoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht; die Vernunft iſt das ganz frei ſich ſelbſt beſtimmende Denken." Iſt ſo in der nähern Characteriſirung von beiden Principien, dem philoſophiſchen und dem religiöſen, die Identität ausgeſprochen, und der ganze Unterſchied nur der, der bei Hegel überhaupt gemacht wird, daß nämlich das Philoſophiſche als eine höhere Potenz anzuſehen ſei denn das Religiöſe; ſo iſt von ſelbſt klar, daß er außer jenem Vernunftprincip kein anderes in der Geſchichte walten ſieht, daß ſomit bei ihm die Vernunft ganz und gar die Stelle der Gottheit vertritt, bei welcher Anſchauung er zudem noch glaubt, eine Stufe höher in der Entwicklung zu ſtehen als wir mit unſerm religiöſen Bewußtſein, welches zu ſeiner vollen Wahrheit erſt im philoſophiſchen kommen ſoll. Darum ſagt er auch von jenem Glauben an die Vorſehung, er ſei in ſich noch unbeſtimmt und gehe auch nicht zum Beſtimmten, zur Anwendung auf das Ganze, auf den umfaſſenden Verlauf der Weltgeſchichte fort. Wenn daher oben Uebereinſtimmung war, ſo thut ſich nun auch die Verſchiedenheit, ja der Gegenſatz des Princips des Glaubens und des philoſophiſchen Princips hervor. Deßwegen will Hegel, wie er ſich ausdrückt, bei der „Kleinkrämerei des Glaubens" nicht länger ſtehen bleiben, eben weil er ſich mit ihm zu jener philoſophiſchen Höhe nicht hinaufarbeiten könnte, auf der es klar wird, daß Gott auch in der Geſchichte nur die zum abſoluten Geiſt hinauf hypoſtaſirte unperſönliche Vernunft ſei. Wenn aber Hegel noch hinzuſetzt: „die Geſchichte erklären aber heißt, die Leidenſchaften des Menſchen, ihr Genie, ihre einwirkenden Kräfte enthüllen"; ſo wird der Ort, dieſe Gedanken näher zu erörtern, ſpäter kommen, wie auch Hegel ſich ſelbſt mit dieſer Beſtimmung vorgegriffen hat. Und ſo gehen wir unſerm Verfaſſer in ſeinen weitern weſentlichen Auseinanderſetzungen nach.

Zuerſt ſcheint ihm[1]) beachtet werden zu müſſen, daß die Weltgeſchichte auf dem geiſtigen Boden vorgehe. Der Geiſt

1) A. a. O. S. 19 und 20.

und der Verlauf ſeiner Entwickelung iſt das Subſtantielle der Weltgeſchichte. Um nun den Geiſt in ſeiner concreten Wirklichkeit zu begreifen, ſind vorläufig anzugeben:

a) die abſtracten Beſtimmungen der Natur des Geiſtes;

b) welche Mittel der Geiſt braucht, um ſeine Idee zu realiſiren;

c) die Geſtalt, welche die vollſtändige Realiſirung des Geiſtes im Daſein iſt, was eben die Staaten ſind.

Indem Hegel es ſich zur Aufgabe ſetzt, die Natur des Geiſtes zu beſtimmen, findet er ſogleich[1]), daß die Subſtanz und das Weſen des Geiſtes die Freiheit ſei. Das aber ſei Lehre der Philoſophie, daß alle Eigenſchaften des Geiſtes nur durch die Freiheit beſtehen, daß alle nur Mittel für die Freiheit ſeien, alle nur dieſe ſuchen und hervorbringen, ja, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geiſtes ſei. Es wäre zu wünſchen geweſen, Hegel möchte ſich, Statt Worte auf Worte zu häufen, lieber mit der eigentlichen Beſtimmung des Weſens der Freiheit ſelbſt befaßt haben. Das letztere aber vermiſſen wir, denn da, wo er ſich wirklich darauf einzulaſſen ſcheint, bringt er etwas ganz Anderes vor, indem er ſtets entweder nur die allgemeine Natur des Geiſtes, von der die Freiheit nur Moment iſt, oder das menſchliche Selbſtbewußtſein beſchreibt. „Die Materie hat ihre Subſtanz außer ſich; der Geiſt iſt das bei-ſich-ſelbſt-Sein. Dieß aber iſt die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, ſo beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht ſein ohne ein Aeußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir ſelbſt bin. Dieſes Beiſichſelbſtſein des Geiſtes iſt Selbſtbewußtſein, das Bewußtſein von ſich ſelbſt"[2]). Endlich ſpringt er von der ſo das Weſen der Freiheit nichts weniger als treffenden Definition mit Einmal über zur politiſchen Freiheit. „Die Orientalen wiſſen es noch nicht, daß der Geiſt, oder der Menſch als ſolcher an ſich frei iſt; weil ſie es nicht wiſſen, ſind ſie es nicht; ſie wiſſen nur, daß Einer frei iſt,

1) A. a. O. S. 20.
2) A. a. O. S. 21.

dieſer Eine iſt der Despot. In den Griechen iſt erſt das Bewußtſein der Freiheit aufgegangen; aber ſie, wie auch die Römer, wußten allein, daß Einige frei ſind, nicht der Menſch, als ſolcher. Erſt die germaniſchen Nationen ſind im Chriſtenthume zum Bewußtſein gekommen, daß der Menſch als Menſch frei, die Freiheit des Geiſtes ſeine eigentliche Natur ausmacht"[1]). Darum iſt nach Hegel die Weltgeſchichte der Fortſchritt im Bewußtſein der Freiheit[2]). Hegel hat ſomit manche Beſtimmungen gegeben, nur die nicht, die er hätte geben ſollen, die von der wirklichen Freiheit. Denn auffallen muß es insbeſondere, daß gerade diejenige Freiheit, auf die in der Geſchichte, in der eine Gottheit waltet, die ſich gegenüber den freien Handlungen des Menſchen verhält, die moraliſche nämlich, welche als ſolche Freiheit der Wahl, oder Wahlvermögen iſt, nicht einmal in Erwähnung gekommen, die Freiheit ſomit, die von Seite des Menſchen alle Thaten der Geſchichte, ſeien ſie gute oder böſe, ſetzt, in Folge deren die ſittlichen Zuſtände der Welt ſich ergeben, und die mit ihren Handlungen Gegenſtand des göttlichen Weltgerichtes iſt. Alſo gerade dieſe unendliche Quelle der Thaten, dieſes ſchöpferiſche Princip der Geſchichte iſt bei Hegel ohne alle Berückſichtigung geblieben.

Sollte dieß Verwunderung bei ſolchen erregen, die mit dem Hegel'ſchen Syſteme noch nicht recht vertraut ſind, ſo fällt alles Staunen bei jenen hinweg, die den inneren Geiſt des Syſtems ſchon erkannt haben. Für Hegel iſt überhaupt die ſittliche Freiheit, wie wir ſie auf chriſtlichem Standpunkte nehmen, nicht. Er kennt nur eine Freiheit, die immanente Beſtimmung der Vernunft und des Denkens ſelbſt iſt, eine Freiheit ſomit, die ſich nicht erſt zu entſcheiden braucht, ſondern in der Nothwendigkeit der Vernunft und der Denkbeſtimmungen ewig ſchon entſchieden iſt. Vernunft iſt Freiheit, wie Freiheit Vernunft iſt. „Das Vernünftige in ſeiner Beſtimmtheit iſt die ſich wiſſende, ſich beſtimmende und ſich wollende Freiheit, die nur ſich zum Zweck hat,

1) A. a. O. S. 21 und 22.
2) A. a. O. S. 22.

das iſt der einfache Begriff der Vernunft zugleich, aber es iſt ebenſo das, was wir als das Subject genannt haben, das Selbſtbewußtſein, der in der Welt exiſtirende Geiſt [1]." „Zugleich iſt die Freiheit in ihr ſelbſt, welche die unendliche Nothwendigkeit in ſich ſchließt, eben ſich zum Bewußtſein, — denn ſie iſt, ihrem Begriffe nach, Wiſſen von ſich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: ſie iſt der Zweck, den ſie ausführt, und der einzige Zweck des Geiſtes [2]." Wenn es daher in den verſchiedenen Schilderungen, die Hegel, wie in den eben angeführten, macht, oftmals heißt, die Freiheit ſei eine ſich beſtimmende, ſich wollende Freiheit; ſo iſt damit niemals gemeint, die Freiheit könne ſich auch anders beſtimmen und anders wollen, als es in Wirklichkeit geſchieht; ſondern Freiheit iſt überall nur ein anderer Name für Vernunft und iſt eben diejenige Vernunft, die, ſich ſelbſt zum Zwecke habend, mit innerer Nothwendigkeit zu dem ſich entfaltet, was ſie in ihrer logiſchen Beſtimmtheit iſt. Mit Einem Wort: Freiheit iſt jene Vernunft, wie ſie oben, und beſonders in der Rechtslehre als Subſtanz, als unendliche Macht, als unendlicher Stoff und als unendliche Form zugleich uns vorgeſtellt worden iſt, oder ſie iſt die wirkliche Ausführung all dieſer weſentlichen Prädicate ihres Seins, die Bethätigung ihres Inhaltes. Damit ſtimmt auch ganz überein, was Hegel in der Encyklopädie über den freien Geiſt vorgebracht hat [3], wo er, in der Meinung, die Einheit des theoretiſchen und practiſchen Geiſtes im freien Willen hergeſtellt zu haben, das practiſche Moment des Geiſtes geradezu zerſtört hat, und eben zu jenem Formalismus gekommen iſt, von dem er glaubt, daß er durch ihn abgethan worden ſei. Denn iſt die Vernunft nicht nur die Subſtanz, die unendliche Macht und der unendliche Stoff, ſondern auch die unendliche Form, in der ſich die Subſtanz, die Macht und der Stoff mit innerer Nothwendigkeit ausprägt; ſo iſt auch Freiheit als ſich

---

1) A. a. O. S. 38.

2) A. a. O. S. 23.

3) Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, 3. Ausgabe. S. 494—496.

entfaltende und verwirklichende Vernunft nichts anderes, als das nothwendige Geſetz der Evolution des Abſoluten, welches Geſetz mit jener unendlichen Form ganz identiſch iſt. Da nun aber dieſes nothwendige Geſetz und dieſe in gleicher Weiſe nothwendige Form eben ſo der Vernunft, dem Abſoluten, als dem, in welchem ſich dieſes ausdrückt (denn nur in der Geſtalt der unendlichen Form, und von ihr berechtigt, treten, wie Hegel oben ſich ausgeſprochen, die Erſcheinungen auf und beginnen zu leben), gebietet; ſo iſt ſowohl Gott als der Menſch unfrei: Gott, weil er an jenes unperſönliche Geſetz der logiſchen Nothwendigkeit, welches eben die unendliche Form iſt, gebunden iſt; der Menſch, weil er alle ſeine Handlungen nur in jener unendlichen Form, in der er ſelbſt lebt, oder die ſelbſt nur die Geſtalt ſeines Lebens iſt, ausprägen kann, alſo ausprägen muß[1]).

Indem aber Hegel in dieſer Art und Weiſe die göttliche und menſchliche Freiheit, in dieſer aber den göttlichen und menſchlichen Willen, mit Einmal aufhebt, hat er die Möglichkeit einer Weltgeſchichte im eigentlichen und wahren Sinne ſelbſt aufgehoben, und was er uns noch zu geben im Stande iſt, kann nur etwas Anderes als wirkliche Geſchichte ſein, das Walten und Treiben jenes finſtern Geſetzes nämlich, welches die Alten als eiſerne Nothwendigkeit begriffen haben, und dem in ihrem Leben ſowohl Götter als Menſchen unterworfen waren. So führt uns Hegel aus dem klaren Lichte des Chriſtenthums wieder zurück in die dunkle, chaotiſche Nacht des Heidenthums, indem er die alte grauſe Ananke wieder auf ihren ſchon umgeworfenen Thron, den er aufrichtet, heraufbeſchwört. Was daher der Orphiker in der Argonautik (V. 12.) ſingt: „Wie der Urzeit Chaos in ſchrecklichem Zwange das All hielt," ſoll ſich im neunzehnten Jahrhundert chriſtlicher Zeitrechnung wieder erneuern, und in der Erneuerung der Lehre von dem ſchwarzen Geſpenſte ſollen wir die Löſung für die Räthſel der Weltgeſchichte erhalten. Ja noch tiefer und ſchmählicher zu fallen wird uns zugemuthet. Denn

1) Vgl. die oben über die Rechtsphiloſophie gegebene Kritik.

wenn Euripides in der Alkeſtis von der Ananke ſagt, daß dieſer einzigen Göttin kein Altar und keine Bilder ſtehen[1]), und aus ſeinen ſogleich weiter folgenden Worten erhellet, wie man dieſe „Mächtige“ lieber gar nicht eingreifen ſah in's Leben; ſo ſollen wir nach der Aufforderung Hegels in dieſer Nothwendigkeit den Gott der Geſchichte verehren und unſer Leben von ihm in demüthiger Frömmigkeit beherrſcht ſein laſſen.

Wenn endlich von jener Schrecklichen Euripides bemerkt, daß „in ihrem rauhen Sinne nimmer die Schaam wohne[2]);“ ſo iſt damit offenbar dieß gemeint, daß die Nothwendigkeit als blinde Macht überall ohne Wahl zugreife, und nicht darauf ſehe, was gut und was böſe, was vortrefflich und was ſchlecht ſei.

Daß nun Hegel auch dieſen Unterſchied aufgehoben, auch dieſe heiligen Schranken niedergeriſſen habe, iſt nicht blos eine conſequente Folgerung aus ſeinem Nothwendigkeitsſyſteme, ſondern er hat ſich darüber ſelbſt auf die naivſte Weiſe erklärt, ohne daß er übrigens damit aufhört, denſelben Vorwurf, und zwar in geſchärfterem Maaße zu verdienen, den die Chöre des Euripides der Ananke machten.

Kaum kann Hegel, noch innerhalb der Rechtsphiloſophie ſtehend, von der Aufgabe der Weltgeſchichte ſprechen, ohne alsbald jene Seite, welche eben beſprochen worden iſt, nicht nur hervorzuheben, ſondern ſelbſt zu einer Hauptſeite zu machen. Gehen wir zu dieſem Behuf in die Rechtsphiloſophie zurück. Was iſt ihm hier der Gegenſtand der Weltgeſchichte? Die Antwort iſt: Die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes[3]); die Weltgeſchichte iſt daher „die aus dem Begriffe des Geiſtes nothwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und der Freiheit“[4]). Und nun fährt Hegel weiter: „die Geſchichte des Geiſtes iſt ſeine That, denn er iſt nur, was er thut, und ſeine That iſt, ſich und zwar hier als Geiſt zum Ge-

---

1) Eurip. Alkestis vv. 959. 960.
2) V. 968.
3) Rechtsphiloſ. §. 342. S. 431.
4) A. a. O. §. 342. S. 431.

genſtande ſeines Bewußtſeins zu machen und ſich für ſich ſelbſt auslegend zu erfaſſen. Dieß Erfaſſen iſt ſein Sein und Princip, und die Vollendung eines Erfaſſens iſt zugleich ſeine Entäuſſerung und ſein Uebergang. Die Staaten, Völker und Individuen in dieſem Geſchäfte des Weltgeiſtes ſtehen in ihrem beſondern beſtimmten Princip auf, das an ihrer Verfaſſung und der ganzen Breite ihres Zuſtandes ſeine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren ſie ſich bewußt und in deren Intereſſe vertieft, ſie zugleich bewußtloſe Werkzeuge und Glieder jenes innern Geſchäftes ſind, worin dieſe Geſtalten vergehen, der Geiſt an und für ſich aber ſich den Uebergang in ſeine nächſte höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet. Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laſter, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenſchaften, Schuld und Unſchuld, Herrlichlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbſtſtändigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre beſtimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeſchichte fällt auſſer dieſen Geſichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeiſtes, welches gegenwärtig ſeine Stufe iſt, ſein abſolutes Recht, und das darin lebende Volk und deſſen Thaten erhält ihre Vollführung, und Glück und Ruhm" [1]).

Alles alſo, was immer nur wirkt und geſchieht, Unrecht, Schuld, Gewalt und Laſter, die kleinen und die großen Leidenſchaften, es iſt ein nothwendiges Moment der Idee des Weltgeiſtes, und das iſt ſeine Rechtfertigung.

Fragen wir, woher all dieſer Unſinn (denn anders ſolche Beſtimmungen über Geſchichte zu nennen werden wir kaum wagen dürfen) ſeinen Urſprung genommen habe? ſo iſt die Antwort kurz die: aus der Verkennung des Weſens der Freiheit. Zwar ſcheint es mehrmals, wie in der Philoſophie der Geſchichte [2]), er nehme einen nicht übeln Anlauf zu jener Erkenntniß hin; allein kaum glauben wir, er ſei im Begriffe, das

1) Rechtsphil. §. 343—345. S. 431. 432.

2) Philoſophie der Geſchichte S. 34.

Rechte auszuſprechen, ſo iſt er auch ſchon wieder meilenweit davon entfernt. Eine ſolche Annäherung und Entfernung zugleich finden wir in den Ausſprüchen: „daß die Individuen, inſofern ſie ihrer Freiheit anheimgegeben ſind, Schuld an dem ſittlichen und religiöſen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben. Dieß iſt das Siegel der abſolut hohen Beſtimmung des Menſchen, daß er wiſſe, was gut und was böſe iſt, und daß eben ſie das Wollen ſei, entweder des Guten oder des Böſen, mit Einem Worte, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Böſen, ſondern auch am Guten, und Schuld nicht blos an Dieſem, Jenem und Allem, ſondern Schuld an dem ſeiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Böſen." Eine Annäherung an den wahren Freiheitsbegriff finden wir in dieſer Expoſition, weil es ſcheint, als werde die Freiheit ſo gefaßt, wie ſie ſittliches Wahlvermögen, d. h. Vermögen des Guten und des Böſen gleich ſehr iſt; eine Entfernung aber, weil Hegel, indem er Freiheit als Quelle ihrer möglichen Producte, dem Guten und dem Böſen gegenüber, denkt, nun auch glaubt, die Freiheit müſſe zu beiden, um ſich zu verwirklichen, gleichmäßig übergehen, d. h. das Böſe wie das Gute, und Eines wie das Andere, vollbringen, wodurch ihr aber eben Zwang angethan wird, an dem ihr eigentlichſtes, höchſtes und geheimſtes Weſen ſich aufhebt. Das ſoll ja eben das Siegel der abſolut hohen Beſtimmung des Menſchen ſein, daß er aus eigener Erfahrung wiſſe, ſowohl was gut, als was böſe iſt, als ob er nicht viel höher ſtände, wenn er die Erfahrung des Guten allein gemacht, die des Böſen aber unterlaſſen hätte, was Lehre der heiligen Schrift iſt. Weil nun aber Hegel zum Weſen des vollkommen ſich entwickelnden Geiſtes das Eine wie das Andere, und beides gleich nothwendig rechnet, ſpricht er auch von einer Schuld des Guten, ſo daß das Wort „Schuld" ſeine eigentliche Bedeutung nun ganz verliert. Endlich läßt er es nicht daran fehlen, das Alles löſende Wort auszuſprechen, das Wort: „daß nur das Thier allein wahrhaft unſchuldig ſei"[1]).

1) Philoſophie der Geſchichte S. 34.

Nach der Angabe der Mittel, die der Geiſt braucht, um ſeine Idee zu realiſiren, geht Hegel zum Dritten über, zu der Geſtalt nämlich, welche die vollſtändige Realiſirung des Geiſtes im Daſein iſt.

Dieſe Geſtalt aber iſt der Staat, mit dem auf gleichem Boden ſich Religion, Kunſt und Philoſophie, auch wieder als Geſtalten, und zwar als diejenigen befinden, durch welche ſich das Objective und Subjective mit einander vereiniget. Denn wenn der vernünftige Zweck ausgeführt, zur Exiſtenz gebracht werden ſoll; ſo iſt es nothwendig, den ſubjectiven Zweck des individuellen Wirkens und Wollens zu objectiviren, und dem Einſeitigen allgemeine Subſtanz zu verleihen. Da nun dieſe Vereinigung des Subjectiven und Objectiven aber durch Religion, Kunſt und Philoſophie geſchieht: ſo hat die Philoſophie der Geſchichte, während und indem ſie die Geſtalt des Staates entwickelt, jene Geſtalten als weſentliche Momente ſeines Lebens gleichfalls in ihrer Entfaltung darzuſtellen.

Der Staat iſt, wie Hegel ihn nennt, die Verwirklichung der Freiheit. Das Subſtantielle und Wahrhafte im Willen des Menſchen iſt das, was wir Sittlichkeit und Recht nennen; es iſt dieß das Göttliche im äußerlichen Gegenſtande der Geſchichte. Daß nun das Subſtantielle im wirklichen Thun und in der Geſinnung der Menſchen gelte, vorhanden ſei, und ſich ſelbſt erhalte, das iſt es, was wir den Staat nennen[1]).

Von dem Staate im Allgemeinen geht Hegel über zu ſeiner jeweiligen Erſcheinungsweiſe in einem Volke. Die Verfaſſung eines Volkes mit ſeiner Religion, mit ſeiner Kunſt und Philoſophie, oder wenigſtens mit ſeinen Vorſtellungen und Gedanken, ſeiner Bildung überhaupt, macht eine Subſtanz, einen Geiſt aus. Ein Staat iſt eine individuelle Totalität, die aus dem Geiſte des Volkes hervorgeht; er entwickelt ſich für ſich, und in ſeiner Entwickelung unterſcheiden ſich beſtimmte Perioden, und in jeder von dieſen iſt eine beſtimmte Verfaſſung nothwendig, die nicht Sache der Wahl iſt, ſondern dem Geiſt

---

1) A. a. S. 37—47.

des Volkes angemeſſen ſein muß. Am beſten und ausführlichſten zeigt ſich dieß z. B. am römiſchen Volke, das von Königen zur Ariſtokratie, von dieſer zur Demokratie und endlich zum Despotismus überging; jede dieſer Formen war nothwendig, und konnte keine andere ſein. Das Andere und Weitere iſt, daß die Verfaſſung nicht nur in dem Geiſt des Volkes beſtimmt iſt, ſondern daß dieſer Geiſt des Volkes ſelbſt ein Glied in dem Entwickelungsgange des Weltgeiſtes iſt, in welchem nun die beſonderen Verfaſſungen hervortreten [1]).

Dieſe weſentlich dem Heidenthume angehörende Apotheoſe des Staates hat Hegel ſchon früher, und zwar im Jahre 1802—3, im „Kritiſchen Journal der Philoſophie" vorgetragen, als er in dieſes eine längere Abhandlung „Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" einrückte, die nun im Erſten Bande ſeiner geſammelten Werke S. 321—423 wieder abgedruckt worden iſt. Hier nämlich, wo er zuerſt (S. 372) das Volk als abſolute ſittliche Totalität auffaßt, geht er ſpäter (S. 380) zu den im Volke ſich bildenden Ständen über. Nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen bilden ſich zwei Stände, der der Freien und der der Nichtfreien, wovon der erſte, als Stand der Freien, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind, und das von Seite ſeiner Indifferenz betrachtet, der abſolute lebendige Geiſt, von Seite ſeiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Organe und Glieder iſt. Dieſe Betrachtungsweiſe, vom Verhältniſſe des abſoluten Geiſtes zu den Individuen, wird ſpäter in Verbindung mit der Erziehung gebracht, indem das Kind, da es als Form der Möglichkeit eines ſittlichen Individuums ein Subjectives oder Negatives iſt, deſſen Mannbarwerden das Aufhören dieſer Form und deſſen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derſelben iſt, an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer abſoluten Anſchauung zuerſt als

1) A. a. O. S. 50. u. 51.

eines fremden Weſens lebt, ſie immer mehr begreift, und ſo in den allgemeinen Geiſt übergeht (S. 399). Endlich verbindet ſich jene obige Betrachtungsweiſe mit dem Syſtem der Geſetzgebung, welches die Form der Allgemeinheit des abſolut Sittlichen iſt. Hiervon nun wird in baaren Worten weiter geſagt: „Aber dieſe Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Geſetzen muß, inſofern ſie als Idealität beſteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Beſonderheit vereinigt werden, und ſo die Idealität als ſolche eine rein abſolute Geſtalt erhalten, alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden, und dieſe Anſchauung ſelbſt wieder ihre Regſamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.“ S. 400.

Iſt auf ſolche Weiſe der Staat Gott, und entſtehen dennoch im Leben des Staates manchmal Kämpfe, indem ſeine Kräfte ſich feindlich gegen einander bewegen, worauf freilich bald wieder unter gegenſeitigen Zugeſtändniſſen und Opfern die Verſöhnung eintritt: ſo iſt es kein Wunder, wenn uns Hegel dieſes Alles kurz und gut alſo beſchreibt: „Es iſt dieß nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Abſolute ewig mit ſich ſelbſt ſpielt; daß es ſich ewig in die Objectivität gebiert, in dieſer ſeiner Geſtalt hiemit ſich den Leiden und dem Tode übergibt, und ſich aus ſeiner Aſche in die Herrlichkeit erhebt.“ S. 386.

In dieſem und in keinem andern Sinne haben das betreffende Verhältniß auch die Schüler Hegels aufgefaßt; Michelet z. B., indem er das Syſtem des Lehrers in Kurzem darſtellt[1]); Kapp in dem Worte: Was iſt der Weltgeiſt vor Gott? Gott iſt wirklich! Gottes Wirklichkeit feiert und iſt der Staat[2]).

---

1) Michelet, Geſch. der letzten Syſteme der Philoſophie. II. Thl. S. 698—703, 707—716, 774—780, 784—801.

2) Kapp, Chriſtus und die Weltgeſchichte. Bruchſtücke einer Theodicee der Wirklichkeit. Heidelb. 1823. S. 89. Noch ſind, und beſonders, hieher zu rechnen diejenigen unter den Juriſten, die ſich nach der Hegel'ſchen Rechtstheorie gebildet haben.

Gehen wir jetzt, nachdem die Grundlagen der Geſchichtsanſchauung erkannt ſind, demjenigen Proceſſe nach, den Hegel in der Weltgeſchichte für den richtigen hält. Daß die Weltgeſchichte den Stufengang der Entwickelung des Princips, deſſen Gehalt das Bewußtſein der Freiheit iſt, darſtelle, daran erinnert der Verfaſſer zu mehreren Malen, und darauf macht er nochmals aufmerkſam, ehe er jene Stufen wirklich beſchreibt[1]). Die nähere Beſtimmung dieſer Stufen iſt, wie er bemerkt, in ihrer allgemeinen Natur logiſch, in ihrer concreten aber in der Philoſophie des Geiſtes anzugeben. Die erſte Stufe iſt das Verſenktſein des Geiſtes in die Natürlichkeit; die zweite das Heraustreten deſſelben in das Bewußtſein ſeiner Freiheit. Dieſes erſte Losreißen iſt aber unvollkommen und partiell, indem es von der unmittelbaren Natürlichkeit herkommt, hiemit auf ſie bezogen, und mit ihr, als einem Momente, noch behaftet iſt. Die dritte Stufe iſt die Erhebung aus dieſer noch beſondern Freiheit in die reine Allgemeinheit derſelben, in das Selbſtbewußtſein und Selbſtgefühl des Weſens der Geiſtigkeit. Dieſe Stufen ſind die Grundprincipien des allgemeinen Proceſſes; wie aber jede innerhalb ihrer ſelbſt wieder einen Proceß ihres Geſtaltens, wie die Dialektik ihres Ueberganges iſt: dieß Nähere iſt der weitern Ausführung vorzubehalten[2]).

Die Fortbeſtimmung des concreten Inhaltes iſt die Eintheilung. Sie ſtellt die Entwickelung des Bewußtſeins, des Geiſtes von ſeiner Freiheit, und der von ſolchem Bewußtſein hervorgebrachten Verwirklichung dar[3]). Indem wir zu ihr übergehen, wollen wir, um jede Art der Parteilichkeit in der Darſtellung zu vermeiden, uns rein an das halten, was Hegel ſelbſt gegeben hat.

Grundriß der Philoſophie der Geſchichte[4]). „Die Sonne, das Licht geht im Morgenlande auf. Das Licht iſt aber die einfache Beziehung auf ſich: das in ſich ſelbſt allgemeine

---

1) Philoſophie der Geſch. S. 54.

2) A. a. S. 54 u. 55.

3) A. a. S. 63.

4) Philoſophie der Geſch. S. 101—107.

Licht iſt zugleich in der Sonne, als Subject. Man hat oft die Scene geſchildert, wenn ein Blinder plötzlich ſehend würde, die Morgendämmerung ſchaute, das werdende Licht, und die aufflammende Sonne. Das unendliche Vergeſſen ſeiner ſelbſt in dieſer reinen Klarheit iſt das Erſte, die vollendete Bewunderung. Doch iſt die Sonne heraufgeſtiegen, dann wird dieſe Bewunderung geringer; die Gegenſtände umher werden erſchaut, und von ihnen ins eigene Innere geſtiegen, und dadurch wird der Fortſchritt zum Verhältniß beider gemacht. Da geht der Menſch dann aus thatloſem Beſchauen zur Thätigkeit heraus, und hat am Abend ein Gebäude gebaut, das er aus ſeiner innern Sonne bildete. Und wenn er dieſes am Abend nun anſchaut, ſo achtet er es höher, als die erſte äußerliche Sonne. Denn jetzt ſteht er im Verhältniß zu ſeinem Geiſte, und deßhalb in freiem Verhältniß. Halten wir dieß Bild feſt, ſo liegt ſchon darin der Gang der Weltgeſchichte, das größte Tagewerk des Geiſtes."

„Die Weltgeſchichte geht von Oſten nach Weſten, denn Europa iſt ſchlechthin das Ende der Weltgeſchichte, Aſien der Anfang. Für die Weltgeſchichte iſt ein Oſten κατ᾽ ἐξοχὴν vorhanden, da der Oſten für ſich etwas ganz Relatives iſt; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, ſo macht die Geſchichte doch keinen Kreis um ſie herum, ſondern ſie hat vielmehr einen beſtimmten Oſten und das iſt Aſien. Hier geht die äußerliche phyſiſche Sonne auf, und im Weſten geht ſie unter: dafür erſteigt aber hier die innere Sonne des Selbſtbewußtſeins, die einen höhern Glanz verbreitet. Die Weltgeſchichte iſt die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur ſubjectiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß einer frei iſt, die griechiſche und römiſche Welt, daß einige frei ſeien, die germaniſche Welt weiß, daß alle frei ſind. Die erſte Form, die wir daher in der Weltgeſchichte ſehen, iſt der Despotismus, die zweite iſt die Demokratie und Ariſtokratie, die dritte iſt die Monarchie."

„In Rückſicht auf das Verſtändniß dieſer Eintheilung iſt zu bemerken, daß die ſubſtantielle Freiheit von der ſubjectiven Freiheit zu unterſcheiden iſt. Die ſubſtantielle Freiheit iſt die Vernunft

des Willens, welche weiter hervorgeht, indem ſie ſich im Staate entwickelt. Bei dieſer Beſtimmung der Vernunft iſt aber noch nicht die eigene Einſicht und das eigene Wollen, das heißt, die ſubjective Freiheit vorhanden, welche erſt in dem Individuum ſich ſelbſt beſtimmt, und das Reflectiren des Individuums in ſeinem Gewiſſen ausmacht. Bei der blos ſubſtantiellen Freiheit ſind die Gebote und Geſetze ein an und für ſich Feſtes, wogegen ſich die Subjecte in vollkommener Dienſtbarkeit verhalten. Dieſe Geſetze brauchen nun dem eigenen Willen gar nicht zu entſprechen, und es finden ſich die Subjecte ſomit den Kindern gleich, die ohne eigenen Willen und ohne eigene Einſicht den Eltern gehorchen. Wie aber die ſubjective Freiheit aufkommt, und der Menſch aus der äußern Wirklichkeit in ſeinen Geiſt herunterſteigt, ſo tritt der Gegenſatz der Reflexion ein, welcher in ſich die Negation der Wirklichkeit enthält. Das Zurückziehen nämlich von der Gegenwart bildet ſchon in ſich einen Gegenſatz, deſſen eine Seite Gott, das Göttliche, die andere aber das Subject, als Beſonderes iſt. Im unmittelbaren Bewußtſein des Orients iſt Beides ungetrennt. Das Subſtantielle unterſcheidet ſich auch gegen das Einzelne, aber der Gegenſatz iſt noch nicht in den Geiſt gelegt.“

„Das Erſte, womit wir anzufangen haben, iſt daher der Orient. Dieſer Welt liegt das unmittelbare Bewußtſein, die ſubſtantielle Geiſtigkeit zu Grunde, zu welcher ſich der ſubjective Wille zunächſt als Glaube, Zutrauen, Gehorſam verhält. Im Staatsleben finden wir daſelbſt die realiſirte vernünftige Freiheit, welche ſich entwickelt, ohne zur ſubjectiven Freiheit in ſich fortzugehen. Als die beſte Vergleichung kann uns hier ſchon das patriarchaliſche Verhältniß der Familie einfallen. In der Familie hat das Subject ein Ganzes vor ſich, in dem es iſt, das es als gemeinſamen Zweck weiß, und das ſeine eigenthümliche Exiſtenz ausdrückt. Die Selbſtſtändigkeit derſelben liegt in dem Familienvater und Patriarchen, welcher der beſchließende wiſſende Wille dieſes Zwecks iſt. Nicht anders verhält es ſich in der orientaliſchen Welt. Es iſt das Kindesalter der Geſchichte. Subſtantielle Geſtaltungen bilden die Prachtgebäude der orientaliſchen Reiche, in welchen

alle vernünftigen Beſtimmungen vorhanden ſind, aber ſo, daß die Subjecte nur Accidenzien bleiben. Dieſe drehen ſich um einen Mittelpunkt, um den Herrſcher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römiſchen Kaiſerreiches an der Spitze ſteht. Denn er hat das Sittliche und Subſtantielle geltend zu machen: er hat die weſentlichen Gebote, welche ſchon vorhanden ſind, aufrecht zu erhalten, und was bei uns durchaus zur ſubjectiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientaliſcher Anſchauung iſt das eine Subject als Subſtanz, der Alles angehört, ſo daß kein anderes Subject ſich abſcheidet, und in ſeine ſubjective Freiheit ſich reflectirt. Aller Reichthum der Phantaſie und Natur iſt dieſer Subſtanz angeeignet, in welcher die ſubjective Freiheit weſentlich verſenkt iſt, und ihre Ehre nicht in ſich ſelbſt, ſondern in dieſem abſoluten Gegenſtande hat. Aber, was in der Idee iſt, iſt auch vorhanden. Alle Momente des Staates, auch der Subjectivität ſind da, aber noch unverſöhnt mit der Subſtanz. Denn außerhalb der einen Macht, vor der nichts ſelbſtſtändig ſich geſtalten kann, iſt nichts vorhanden, als gräuliche Willkühr, die außer derſelben ungedeihlich umherſchweift. Wir finden daher, die wilden Schwärme aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallen, ſie verwüſten, oder in ihrem Innern ſich einhauſend die Wildheit aufgeben, überhaupt aber reſultatlos in der Subſtanz verſtäuben. In der orientaliſchen Welt folgen für uns Staaten auf Staaten, aber innerhalb derſelben iſt der Staat ſelbſt nicht der Zweck, denn das allgemeine Innere und Bethätigende deſſelben iſt lediglich das Oberhaupt. Wir haben es hier alſo mit einem Reiche Gottes, mit einer Theokratie zu thun, gegen die alles Subjective machtlos ſcheitern würde, wenn es überhaupt ſchon die Kraft hätte, nur zu beſtehen." Die orientaliſche Welt faßt in ſich China und die Mongolei, Indien, Aſſyrien, Babylonien, Medien, Perſien; als Beſtandtheile der perſiſchen Monarchie werden ſofort behandelt Syrien, Judäa und Aegypten. Neben der bürgerlichen Verfaſſung wird auch das religiöſe Moment geſchildert.

„Das zweite Moment iſt das Jünglingsalter der Welt: es iſt der griechiſche Geiſt. Hier muß ſich zuerſt das Princip der ſubjectiven Freiheit ergeben, aber noch nicht als wildes Verwüſten, ſondern in die ſubſtantielle Freiheit eingebildet. Das Sittliche iſt wie in Aſien Princip, aber es iſt die Sittlichkeit, welche der Individualität eingeprägt iſt, und ſomit das freie Wollen der Individuen bedeutet. Hier iſt alſo die Vereinigung des Sittlichen und des ſubjectiven Willens, oder das Reich der ſchönen Freiheit, denn die Idee iſt mit einer plaſtiſchen Geſtalten vereinigt: ſie iſt noch nicht abſtract für ſich auf der einen Seite, ſondern unmittelbar mit dem Wirklichen verbunden, wie in einem ſchönen Kunſtwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geiſtigen trägt. Dieſes Reich iſt demnach wahre Harmonie, die Welt der ſchönſten, aber einer vergänglichen oder ſchnell vorübergehenden Blüthe: es iſt die unbefangene Sittlichkeit, noch nicht Moralität, ſondern freier Wille des Subjects; dieſer will das Rechte und das Geſetz. Das Subject iſt daher hier in unbefangener, ſelbſt nur natürlicher Einheit mit dem allgemeinen Zweck. Die getrennten Principe ſind vereint, aber unmittelbar, und deshalb zugleich der höchſte Widerſpruch in ſich ſelbſt. Was im Orient in zwei Extreme vertheilt iſt, kommt hier zuſammen. Denn die ſchöne Sittlichkeit iſt noch nicht durch den Kampf der ſubjectiven Freiheit, die ſich wiedergeboren hätte, herausgerungen, ſie iſt noch nicht zur freien Sittlichkeit heraufgereinigt." Als Inhalt der Lehre von der griechiſchen Welt hat Hegel aufgenommen: die Elemente des griechiſchen Geiſtes, die Geſtaltungen der ſchönen Individualität, und zwar das ſubjective und das objective Kunſtwerk, ferner das politiſche Kunſtwerk; ſodann erfahren beſondere hiſtoriſche Behandlungen die Kriege mit den Perſern, Athen, Sparta, der peloponeſiſche Krieg und das macedoniſche Reich.

„Das dritte Moment iſt der Beginn der Reflexion und des Gegenſatzes, das Reich der abſtracten Allgemeinheit: es iſt das römiſche Reich, die ſaure Arbeit des Mannes-

alters der Geſchichte. Der Staat fängt an ſich abſtract herauszuheben, und zu einem Zwecke zu bilden, an dem die Individuen auch Antheil haben, aber nicht einen durchgehenden und concreten. Die freien Individuen werden nämlich der Härte des Zwecks aufgeopfert, dem ſie in dieſem Dienſte für das Allgemeine ſich hingeben müſſen. Dieſes aber iſt gegen ſie ſelber abſtract. Das römiſche Reich iſt nicht mehr das Reich der Individuen, wie es die Stadt Athen war. Hier iſt keine Frohheit und Freudigkeit mehr, ſondern harte und ſaure Arbeit. Das Intereſſe löſ't ſich ab von den Individuen, dieſe aber gewinnen an ihnen ſelbſt die abſtracte formelle Allgemeinheit. Das Allgemeine unterjocht die Individuen, ſie haben ſich in demſelben aufzugeben, aber dafür erhalten ſie die Allgemeinheit ihrer ſelbſt, das heißt, die Perſönlichkeit: ſie werden rechtliche Perſonen als Privaten. In eben dem Sinne, wie die Individuen dem abſtracten Begriffe der Perſon einverleibt werden, haben auch die Völkerindividuen dieß Schickſal zu erfahren: unter dieſer Allgemeinheit werden ihre concreten Geſtalten zerdrückt: Rom wird ein Pantheon aller Götter und alles Geiſtigen, aber ohne daß dieſe Götter, und dieſer Geiſt ihre eigenthümliche Lebendigkeit behalten. Die Ausbildung dieſes Reiches geht nach zweien Seiten hin. Der Gegenſatz iſt urſprünglich zwiſchen dem Zwecke des Staates und der abſtracten Perſon vorhanden; als aber dann im Verlaufe der Geſchichte die Perſönlichkeit das Uebergewicht wird, und ihr Zerfallen in Atome nur äußerlich zuſammengehalten werden kann, da tritt die Gewalt, als zu dieſer Aufgabe berufen, hervor, und in einem entwickelten Privatrecht ſucht der Geiſt Troſt für die verlorne Freiheit. Aber nun wird auch der Schmerz über den Despotismus fühlbar, und der Geiſt, in ſeine innerſten Tiefen zurückgetrieben, verläßt die götterloſe Welt, ſucht in ſich ſelber die Verſöhnung, und beginnt nun das Leben ſeiner Innerlichkeit, einer erfüllten concreten Innerlichkeit, die zugleich eine Subſtantialität beſitzt, welche nicht allein im äußerlichen Daſein wurzelt. Indem der abſolute Wille und der Wille des Subjects, die bisher verſchieden

waren, nunmehr eins werden, iſt das Princip der Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt ausgeſprochen.“ Die beſondern Momente der Behandlung ſind: Rom bis zum zweiten puniſchen Krieg; Rom vom zweiten puniſchen Krieg bis zum Kaiſerthum; Rom in der Kaiſerperiode; das Chriſtenthum; das byzantiniſche Reich. Die in dieſer Periode ſich entwickelnde Sehnſucht nach Verſöhnung erhält ſeine Befriedigung durch das Chriſtenthum.

„Das vierte Moment iſt das Germaniſche, wie wir geſagt haben, das Moment der Verſöhnung, das Wiſſen der Wahrhaftigkeit des Geiſtes. Dieſe vierte Geſtalt iſt ſelbſt wieder gedoppelt. Denn der Geiſt als Bewußtſein einer innerlichen Welt iſt im Anfange ſelber noch abſtract: die Weltlichkeit iſt dadurch der Rohheit und Willkühr überlaſſen; dieſer Rohheit und Willkühr tritt auf der andern Seite das muhamedaniſche Princip, die Verklärung der orientaliſchen Welt entgegen. Es iſt ſpäter und raſcher ausgebildet, wie das Chriſtenthum, denn dieſes bedarf acht Jahrhundert, um ſich zu einer Weltgeſtalt emporzubilden. Die zweite Form dieſes vierten Moments iſt nun weiter, daß das Princip ſich zu concreter Wirklichkeit formirt, und die Ausbilder deſſelben ſind die germaniſchen Nationen. Allerdings iſt hier der Endzweck, daß die Subjectivität mit der Subſtanz des Geiſtes vereinigt ſei, daß die Freiheit des Subjects ſich als Sichſelbſtgleichheit ſeiner mit der Subſtanz darſtelle, aber um dieſes zu realiſiren, muß das Princip mit dem abſoluten Gegenſatz beginnen. Dieſer Gegenſatz hat zu ſeinen beiden Seiten das geiſtige Princip, als geiſtliches, und zweitens die rohe, wilde Weltlichkeit. Die Weltlichkeit ſoll dem geiſtigen Princip angemeſſen ſein, aber ſoll es nur: die geiſtesverlaſſene weltliche Macht muß zunächſt gegen die geiſtliche verſchwinden; indem ſich aber dieſe letztere in die erſte verſenkt, verliert ſie mit ihrer Beſtimmung auch ihre Macht. Aus dieſem Verderben der geiſtlichen Seite, das heißt: der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor: der in ſich abermals zurückgedrängte Geiſt producirt ſein Werk in den-

kender Geſtalt, und iſt fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realiſiren. So geſchieht es, daß durch die Wirkſamkeit allgemeiner Beſtimmungen, die das Princip des Geiſtes zur Grundlage haben, das Reich des Gedankens zur Wirklichkeit herausgeboren wird. Die Gegenſätze von Staat und Kirche verſchwinden; der Geiſt findet ſich in die Weltlichkeit und bildet dieſe, als ein in ſich organiſches Daſein aus. Der Staat ſteht der Kirche nicht mehr nach, und iſt ihr nicht mehr untergeordnet; dieſe letztere behält kein Vorrecht, und das Geiſtige iſt dem Staate nicht mehr fremd. Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff, wie ihre Wahrheit zu realiſiren. Dieſes iſt das Ziel der Weltgeſchichte, und wir haben den langen Weg zu machen, der eben überſichtlich angegeben iſt. Doch Länge der Zeit iſt etwas durchaus Relatives und der Geiſt gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge giebt es für ihn nicht." Momente der Darſtellung dieſes Theils der Philoſophie der Geſchichte ſind: die Elemente der chriſtlich-germaniſchen Welt; die Völkerwanderungen; der Muhamedanismus; das Reich Karls des Großen; die Feudalität und das Mittelalter; die Kreuzzüge; der Uebergang der Feudalherrſchaft in die Monarchie; Wiſſenſchaft und Kunſt als Auflöſung des Mittelalters; die neue Zeit; die Reformation; Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung; die Aufklärung und die Revolution.

Da nun in dem, ſo eben aus Hegel Erhobenen der Hauptfaden der Philoſophie der Geſchichte angegeben iſt, wird es in unſerm Intereſſe liegen, das Vernommene näher zu beſprechen, und hiebei insbeſondere den chriſtlichen Standpunkt dem Verfaſſer gegenüber geltend zu machen.

Beginnen wir mit dem, wovon Hegel ſelbſt ausgegangen iſt, und um was ſich nach ihm Alles herum dreht, mit dem Staate nämlich, der auf ſeinem Gebiete noch Religion, Kunſt und Philoſophie hat; ſo ſah Boſſuet ſeinerſeits Religion und Staatsverfaſſung als jene beiden Punkte an, auf welchen Alles beruht, was unter den Menſchen wichtig und groß iſt, ſo

daß, wer dieſe beiden Punkte feſthält, die Fäden der menſchlichen Begebenheiten und der allgemeinen Weltangelegenheiten in ſeiner Hand hat[1]). Philoſophie und Kunſt liegen in der Mitte, und gehören beiden gleich ſehr an, indem ſie beide gleich ſehr intereſſiren. Wenn Boſſuet zu ſeiner Zeit dieſen letztern nicht beſondere Kapitel in ſeinem Buche gewidmet, ſo waren ſie deßwegen nichts weniger als vernachläſſigt, und Friedrich von Schlegel hat ihnen in ſeiner Philoſophieder Geſchichte, die acht Jahre vor der Hegel'ſchen erſchienen iſt, ſo viel Aufmerkſamkeit zu Theil werden laſſen, daß in dieſer Hinſicht allen Anforderungen vollkommen Genüge geſchehen iſt, die an die Geſchichtsphiloſophie von dieſer Seite her gemacht werden können.

Wenn es ſich nun damit alſo verhält, ſo iſt die Frage, die Hegel gegenüber aufgeworfen werden muß, die, ob denn wirklich der Staat ſo ſehr der Mittelpunkt der Dinge ſei, daß Alles, insbeſondere aber Religion, Philoſophie und Kunſt auf ihn zurückgeführt werden müſſen. Bei Hegel ſelbſt iſt dieſe Anſicht ſo ſehr Ueberzeugung, daß er glaubt, ein ſolcher Zuſtand gehöre zur Vollkommenheit der Welt. Wir ſind weit entfernt, an dieſem Orte den alten Streit zu wiederholen, ob der Grundſatz richtig ſtehe: cujus regio, illius et religio. Das iſt aber entſchieden wahr, daß der Katholicismus dieſen Satz, und gewiß mit allem Rechte, ſtets als einen an ſich unwahren und das freie religiöſe Leben tief verletzenden zurückgewieſen habe, indem er dießfalls wohl Eintracht (concordia), aber nicht Einerlei-

---

1) C'est la suite de ces deux choses, je veux dire celle de la religion et celle des empires, que vous devez imprimer dans votre memoire; et comme la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines, voir ce qui regarde ces choses renfermé dans un abrégé, et en decouvrir par ce moyen tout l'ordre et toute la suite, c'est comprendre dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires de l'univers. Discours sur l'histoire universelle. Avant-propos pag. 3 et 4. Oeuvres complètes de Bossuet a Paris 1828. Tom. XVI.

heit will, durch welch' letztere die Religion im Staate aufgehoben und zum untergeordneten Momente gemacht wird; aber ſelbſt auf dem proteſtantiſchen Boden, auf dem der Satz ſeinen Urſprung genommen, iſt es ihm bisher ſo wenig gelungen, ſich geltend zu machen, daß ſogar an demſelben Orte, an welchem Hegel ſeine Stimme erhoben, gerade die entgegengeſetzteſten Ueberzeugungen laut geworden ſind. Es iſt der Mühe werth, dieſe letzten Ueberzeugungen der Hegel'ſchen gegenüber zum Wort kommen zu laſſen: „Es liegt im Allgemeinen im Weſen der menſchlichen Natur, ſpeciell im teutſchen Character, und ganz beſonders in der Eigenthümlichkeit unſerer Zeit, in ihrer pantheiſtiſchen Grundneigung das Beſtreben, das Vorhandene zum Geſetzmäßigen zu erheben, das Wirkliche zum Vernünftigen, die Krankheit, wenn ſie einmal da iſt, zur Geſundheit. Der ſchlechte Zuſtand treibt immer ſchlechte Theorien hervor, und dieſe dienen wiederum dem ſchlechten Zuſtand zur Stütze. In Bezug auf die Kirche würden wir unter dieſen ſchlechten Theorien der Hegel'ſchen den erſten Platz anweiſen, wenn ſie nicht, wie die rationaliſtiſche, mit der wir uns gar nicht befaſſen wollen, außerhalb des Chriſtenthums entſtanden, und noch dazu in die ziemlich engen Grenzen der Schule eingeſchloſſen geblieben wäre. Die Hegel'ſche Kirche iſt ein jämmerliches Ding. Er hat ihr die Augen ausgeſtochen; denn alles Wiſſen gehört dem Staate; er hat ſie in engen Gewahrſam gebracht; denn mit dem ganzen Gebiete des Sittlichen darf ſie ſich nichts zu ſchaffen machen; da ruft der Staat ihr gleich ſein donnerndes: Zurück! zu. Da ſitzt ſie nun in ihrer dunkeln Behauſung am Boden und richtet in dumpfer Andacht ihre blinden Augen gen Himmel, und ſeufzt, und mit ihr ſehnen ſich und ſeufzen — denn weiter dürfen ſie bei Strafe nichts thun — ihre Kinder, die einzigen, die der Grauſame ihr noch gelaſſen, die Handwerksburſche und Weiber — denn unter die D a m e n fängt man ſchon an Briefe und Miſſionäre zu ſenden. Die Hegel'ſche Kirche iſt nur ein etwas verſchönerter Ausbau der Voltaireſchen. Sie iſt nichts Anderes, als ein nothwendiges Uebel, eine Anſtalt für diejenigen, die noch nicht auf der Höhe ihrer Zeit ſtehen, noch nicht fähig ſind, dem Staate als

lebendige Steine eingefügt zu werden. Sie verhält ſich gerade ſo zum Staate, wie der Glaube zum Wiſſen. Es iſt für einen gebildeten Mann eine Schande, ein Gläubiger, ein Mitglied der Kirche zu ſein. Die Kirche gehörte dem Mittelalter an und bildete ſeinen innerſten Kern; unſere Zeit hat eine ganz andere Aufgabe, ihre Richtung iſt eine durchaus politiſche und ſoll eine ſolche ſein. Man überſehe nicht, wie dieſe rohe Auffaſſung ein nothwendiges Product von Hegels pantheiſtiſcher Grundanſicht iſt. Kommt die Sünde gar nicht in Betracht in der Philoſophie der Geſchichte, iſt alles Vernünftige wirklich, Alles Wirkliche vernünftig, der Zeitgeiſt immer Gottes Geiſt, jede Umänderung ein Fortſchritt, Thorheit, zur früheren Stufe zurückkehren zu wollen, und läßt es ſich nicht verkennen, daß in der Wirklichkeit die politiſchen Intereſſen die kirchlichen weit überwiegen, der Zeitgeiſt die Kirche ignorirt, verachtet, haßt, ſo muß man ja wohl zu ſolcher Auffaſſung hingetrieben werden[1])."

In dieſer Anklage geht die antihegelſche Stimme noch lange fort; ſie läßt diejenigen, welche den Staat zum Ein und Alles machen, zu einem verderblichen Napoleonismus ſich bekennen, dem Individuum, der Familie, der Kirche jedes ſelbſtſtändige Glied rauben, und macht ſich endlich in der Bemerkung Luft: „Nach der Hegel'ſchen Anſicht fällt jede Schonung des Gewiſſens weg. Es iſt ſchon ein Verbrechen, ein Gewiſſen zu haben, nicht weniger, als wenn man ſich gegen den klar ausgeſprochenen Willen Gottes auf ſein Gewiſſen berufen wollte. Der Staat tritt ganz an die Stelle Gottes, iſt der moderne Gott. Der Ausſpruch: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menſchen, iſt fortan Unſinn. Der Staat iſt als allgemeiner Wille die Macht über den Einzelnen, und die Sittlichkeit iſt die Geſinnung, die den allgemeinen Willen anerkennt[2])."

Wenn aber die angehörte proteſtantiſche Stimme (denn wir Katholiken haben dem Streite ruhig, wenn ſchon nicht ohne viele Theilnahme, zuzuſehen) bei ihrer öffentlichen Anklage des Hegelia-

1) Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1838. Jan. S. 1—43.

2) Evang. Kirchenzeitung a. a. O. S. 27 und 28 in einer Note.

nismus vorzugsweiſe gegen Rothe's Schrift: „Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung" gerichtet iſt: ſo wird es nicht wenig auffallen, wenn Rothe ſelbſt wieder in jenem vollen Sinne kein Hegelianer ſein will, und gegen den Meiſter abermals öffentlichen Proteſt einlegt, ſo daß ſich in der Wirklichkeit beinahe Niemand, und am wenigſten ein Theologe, zu dem obigen Satze verſtehen will, wenn durch ihn eine Unterordnung des Religiöſen unter das Hegeliſch-Sittliche ausgeſprochen ſein ſoll. Seine eigenen Worte lauten alſo: „Aber von dem religiöſen Standpunkte aus, wie wir ihn (Hegel) verſtehen, und unter den bisherigen Verhandlungen conſtant feſtgehalten haben, müſſen wir gegen die hier entworfene Vorſtellung (Hegels) von der eigenthümlichen Natur des religiöſen Lebens und näher der chriſtlichen Frömmigkeit proteſtiren. Wenn Hegel das Religiöſe als eine untergeordnete Form des Sittlichen behandelt, ſo iſt es uns im Gegentheil gerade die ſpecifiſch vollendete Form deſſelben. Freilich nicht dasjenige Religiöſe, welches Hegel ausſchließlich im Auge hat, und welches wir zwar gleichfalls bereitwillig als ein Religiöſes anerkennen, aber nur als eine noch völlig rohe Form deſſelben, nur als ſeine unterſte Entwickelungsſtufe[1])." Wenn daher Rothe von einer Verſchmelzuug der Kirche mit dem Staate ſpricht, und dieſe hofft, ſo hofft er ſie doch nur in der Art von der Zukunft, daß er ſie „ans Ziel der geſchichtlichen Entwickelung unſeres Geſchlechtes" ſetzt. Da nun aber das Ziel der geſchichtlichen Entwickelung des menſchlichen Geſchlechtes, beſonders nach Rothe's eigener Beſtimmung, in Folge derer das Reich Gottes ſeinen Kampf mit dem Reiche der Finſterniß zuerſt muß ausgekämpft haben, nach unſeren Vorſtellungen mit dem Ende dieſer Welt zuſammenfällt: ſo bleiben Staat und Kirche bis zum Weltende hin getrennt, und wir möchten die Hartnäckigkeit nicht gerne uns zu Schulden kommen laſſen, die die endliche Vereinbarung gewaltthätiger Weiſe noch weiter hinaus

1) Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfechtung. S. 129.

ſchieben wollte. Fällt nun alſo die Hegel'ſche Anſicht auch hier durch, und wundern wir uns darüber, ſo ſteigt die Verwunderung billig aufs höchſte, wenn ſie endlich bei Hegel ſelbſt durchfällt. Denn ſo leſen wir in ſeinem zu Heidelberg am 28. October 1816, beim Beginne der Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie, geſprochenen Vorworte: „Nun da die teutſche Nation ſich aus dem Gröbſten herausgehauen, da ſie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: ſo dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Intereſſe in ſich verſchlungen, auch die Kirche ſich emporhebe, daß neben dem Reiche der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anſtrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde [1])."

Abgeſehen aber von all den ungehörigen Urtheilen über ſie, iſt die Religion, obſchon in alle menſchlichen Verhältniſſe eingreifend und ſie beſtimmend, dennoch etwas ſo für ſich Beſtehendes, und in dieſem Fürſichbeſtehen ſo in ſich Zuſammenhängendes, daß dieſer feſte, organiſche Zuſammenhang durch die verſchiedenen Regierungsarten, alſo von Außen her, nicht alterirt wird, und es iſt nicht zu verwundern, warum gerade Hegel ihre Schilderung verfehlen und, bei aller behaupteten Nothwendigkeit ihrer Entwickelungsmomente, ſie dennoch als etwas rein Zufälliges hinſtellen mußte, wobei ihm daher abzuſprechen iſt, was ſelbſt Arnauld dem Werke Boſſuets mit ſo vielem Rechte zugeſprochen hat: „daß er (Arnauld) in dieſem Werke etwas gefunden habe, was er nirgend anderswo geſehen, nämlich eine Reihe ſo allgemeiner und ſo trefflich zuſammenhängender Gedanken, daß ſie in Hinſicht der Religion und der Königreiche von der gegenwärtigen Zeit bis auf den Anfang der Welt zurückgehen, und die Religion ſtets als Ein Ganzes, und ſtets als unerſchütterlich unter allen Veränderungen der Regierungen darſtellen."

Was endlich Kunſt und Philoſophie angeht, ſo muß der Beweis, daß ſie Werke des Staates geweſen, auf dem Ge-

1) Hegels Geſch. d. Philoſ. I. Bd. S. 4. (in d. Samml. d. XIII.).

biete der Geſchichte geradezu aufgegeben werden. Die Kunſt war ſtets das Pflegekind der Religion; und auch bei den Griechen verhielt es ſich nicht anders, abgeſehen von Platons Republik, die in ihrer Verbannung der Kunſt übrigens nur die innere Gleichgültigkeit und Kälte des griechiſchen Staates ſelbſt characteriſirt hat. Wie hoch aber die Philoſophie vom Staate als ſolchem geachtet geweſen ſei, kann das Schickſal des Anaxagoras und der Tod des Sokrates zur Genüge beweiſen.

Gehen wir nach dieſer einleitenden Vorbemerkung zur Sache ſelbſt über, und zwar zunächſt bis auf den erſten Anfang der Geſchichte zurück, ſo haben manche Hiſtoriker, wie Johannes von Müller, wenn ſie nicht geradezu an die Geneſis anknüpfen wollten, unabhängig von dieſer einen ſolchen und in ihrem Sinne auch ganz wiſſenſchaftlichen Weg in der Art eingeſchlagen, daß ſie bei genauer Erwägung und Vergleichung der hiſtoriſchen Data unter einander gleichſam wie durch eine mathematiſche Gleichung dasjenige herausbringen mußten, was ihnen als erſtes Glied in ihrer hiſtoriſchen Anſchauung fehlte; und ſo geſchah es, daß, wenn ſie von keinen philoſophiſchen Vorurtheilen geblendet waren, ſie gerade ſo in ihren Schlüſſen bei einem unmittelbaren Anfange durch göttliche Lebensſetzung und urſprüngliche Lebensvermittelung ankamen, wie dieß eben die Geneſis lehrt[1]). Boſſuet, mit ſolchen Reſultaten wahrer Geſchichtsforſchung nicht unvertraut, fängt, um zur Sache gleich Anfangs zu kommen, da, wo es ſich um den Fortgang der Religion handelt, die Schilderung des Lebens unmittelbar mit dem wahren Urſprunge des Lebens, mit Gott an, der Alles erſchaffen hat[2]). Dieſer Schöpfer, mehr als eine ſogenannte erſte Urſache, und mehr als ein erſter Beweger der Dinge[3]), thut, was er thut, nicht nach irgend einer Nothwendigkeit, ſondern, wie einerſeits mit Verſtand, ſo andererſeits mit unumſchränkter Freiheit,

1) Joh. v. Müllers allgem. Geſch. I. Th. S. 7. 23—25. 425.

2) Le veritable principe, c'est-à-dire Dieu, qui a tout fait, l. c. p. 151.

3) Il est infiniment au-dessus de cette cause première, et de ce premier moteur que les philosophes ont connu, sans toutefois l'adorer. Ibid. p. 152.

indem er kein Geſetz kennt, als ſeinen Willen, der durch ſich ſelbſt immer richtig iſt [1]).

Während das, was Boſſuet hier ausſpricht, von jeher nur katholiſche Lehre war, iſt es zu verwundern, wie eine neuere Philoſophie [2]) von ſich glauben kann, zuerſt auf den Gedanken gekommen zu ſein, der göttliche Wille ſei, wie Princip der Welt, ſo auch der ihn erkennenden Wiſſenſchaft. Sehen wir jedoch hievon ab, und gehen wir von der Natur zum Menſchen über. Der Rath, den Gott gleichſam mit ſich ſelbſt hielt, ehe er den Menſchen ſchuf (I Moſ. 1, 26), zeigt die hohe Beſtimmung des letztern an, als eines Weſens, das, mit Vernunft und freiem Willen ausgerüſtet, das Leben Gottes in ſeinem eigenen Leben nachahmen ſollte. Denn nicht ein Theil von dem Weſen Gottes iſt die Seele, wie es ſich einige Philoſophen haben träumen laſſen; Gott iſt kein aus Theilen zuſammengeſetztes Ganzes; er, der Schöpfer, dieſes unerſchaffene Weſen, kein aus Creaturen zuſammengeſetztes Ding. Die Seele des Menſchen, kein Ausfluß der Gottheit, iſt erſchaffen, und ſo erſchaffen, daß ſie nicht ein Theil der göttlichen Natur, ſondern ein Weſen iſt, welches Gott nach ſeinem Bilde hervorgebracht hat; ein Weſen aber, das beſtändig mit demjenigen, der es erſchaffen, vereinigt bleiben ſoll. Dieß will der lebendige Odem

---

1) . . . pour montrer qu'il n'agit pas avec une necessité, ou par une impétuosité aveugle, comme se le sont imaginé quelques philosophes. Mais Dieu, qui agit par intelligence et avec une souveraine liberté, applique sa vertu où il lui plaît et autant qu'il lui plaît.... il fait voir qu'il est le maître de sa matière, de son action, de toute son entreprise, et qu'il n'a en agissant d'autre règle que sa volonté toujours droite par elle-même. pag. 153. . . Enfin le recit de la création, tel qu'il est fait par Moïse, nous decouvre ce grand secret de la veritable philosophie, qu'en Dieu seul reside la fecondité et la puissance absolue. Heureux, sage, tout-puissant à lui-même, il agit sans necessité comme il agit sans besoin; jamais contraint ni embarrassé par sa matière dont il fait ce qu'il veut, parce qu'il lui a donné par sa seule volonté le fond de son être. Ibid. p. 154.

2) Die Schellingſche.

Gottes ausdrücken, das lehrt uns dieſer Hauch des Lebens[1]. Der Menſch iſt urſprünglich in Heiligkeit und Gerechtigkeit geſchaffen; das iſt ſeine Unſchuld. Um aber dieſe durch Freiheit zum bleibenden Eigenthume zu machen, gab Gott, die Freiheitsprobe einzuleiten, das Geſetz. Der Menſch handelte mit ſeiner Freiheit ohne alle äußere und innere Nothwendigkeit, aber das Product der Handlung war die Sünde, an die ſich nach der göttlichen Gerechtigkeit von nun an alle jene unſeligen Folgen anknüpften, die wir in der Weltgeſchichte neben den göttlichen Anſtalten, ſie wieder aufzuheben, erblicken.

Wir brechen hier mit Boſſuet ab, um denjenigen, welcher nach Gans als der Schöpfer der Geſchichtsphiloſophie anzuſehen iſt, ſeine Grundanſicht über dieſe Wiſſenſchaft ausſprechen zu laſſen: wir meinen Vico.

Dieſe Grundanſchauung iſt aber kurz und gut in den Worten ausgeſprochen: „Der Verfaſſer dieſer Grundzüge einer neuen Wiſſenſchaft über die gemeinſchaftliche Natur der Völker denkt ſeinen Weg zu machen an der Hand der Metaphyſik, welche von ihrem bisherigen Standpunkte, der Betrachtung der göttlichen Vorſehung in der Welt der natürlichen Dinge, dießmal ſich erhebt zu der Betrachtung derſelben in der Welt des Menſchengeiſtes, oder der bürgerthümlichen und Völkerwelt. In derſelben weiſet ſie nach, wie Gott den von der innern Gerechtigkeit durch die Urſünde abgefallenen Menſchen durch ſeine eigenen Bedürfniſſe leitet, aus dem irren Zuſtande thieriſcher Vereinzelung ſich zu einem geſelligen Leben und ſomit erſt zum eigentlichen Menſchſein zu erheben, als deſſen Grundbedingung eine geſellige Natur iſt. Sie erhebt ſich gegen Speculationen, welche dieſer Grundbedingung zu nahe treten, und weiſet namentlich die Stoiker, welche durch ihr Fatum, und die Epicuräer, welche durch ihren Zufall die göttliche Vorſehung läugnen, zurück[2].“

---

1) Ibid. p. 154—158.

2) Giambattiſta Vico: Grundzüge einer neuen Wiſſenſchaft über die gemeinſchaftliche Natur der Völker.

Wenn ſo Vico die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre vom Anfang des Geſchlechtes zur Grundbedingung wahrer Geſchichtsanſchauung macht, ſo treffen wir bei Friedrich von Schlegel nur dieſelbe Ueberzeugung wieder, die kurz ſich alſo vernehmen läßt: „Die Wiederherſtellung des ganzen Menſchengeſchlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde, nach dem Stufengange der Gnade in den verſchiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von dieſem bis zur letzten Vollendung, hiſtoriſch zu entwickeln, bildet den Gegenſtand für die Philoſophie der Geſchichte [1]).“ Der nähere Verlauf iſt aber in dieſem höchſt geiſtvollen und umſichtigen Werke der. Nachdem in einer erſten Parthie von Vorleſungen das Verhältniß des Menſchen zur Erde, die Theilung des Menſchengeſchlechtes in mehrere Nationen und der zweifache Zuſtand deſſelben in der Urwelt beſprochen iſt, macht eine zweite Parthie das chineſiſche Alterthum und die Idee des chineſiſchen Reichs; die indiſche Geiſtesrichtung, Lebensverfaſſung und Philoſophie; die ägyptiſche Wiſſenſchaft und Verderbniß; die Beſtimmung des hebräiſchen Volks zur reinen Aufbewahrung der göttlichen Offenbarung, nebſt der beſondern Führung und den Schickſalen dieſes Volkes; dann die Characteriſtik derjenigen Nationen der claſſiſchen Vorwelt, denen ein weltherrſchender Einfluß und große hiſtoriſche Macht verliehen war, alſo der Perſer, nach ihrem Naturglauben, in ihren Sitten und Eroberungen; der Griechen nach dem Geiſte ihrer Wiſſenſchaft und ihrer Herrſchaft, und der Römer ſo wie des von ihnen zuerſt begründeten europäiſchen Weltreiches, zum Gegenſtande der Betrachtung. Die dritte Parthie handelt von dem Chriſtenthum, deſſen Befeſtigung und Ausbreitung in der Welt; von der germaniſchen Völkerwanderung und ihren Folgen, von der arabiſchen Weltherrſchaft in dem Zeitalter der Chalifen.

Aus dem Italieniſchen von Weber. Leipz. 1822. S. 1, 2. Wir wollen hier nicht unbemerkt laſſen, daß Vico in ſeinen Unterſuchungen über Homer und die ältere Geſchichte von Rom den ſpätern von Wolf und Niebuhr maßgebend aufs rühmlichſte vorausgegangen iſt.

1) Fr. v. Schlegel, Philoſophie der Geſchichte S. X.

Dann folgt die Darſtellung der verſchiedenen Zeitepochen des chriſtlichen Lebens und Denkens und des chriſtlichen Staates in dem neuern Europa, nach dem Gebrauch und der Anwendung, welche die chriſtlichen Völker von dem ihnen zu Theil gewordenen Lichte der Wahrheit gemacht haben. Zunächſt ſind die hier behandelten Gegenſtände: Die Begründung des chriſtlichen Kaiſerthums in dem ältern teutſchen Reiche; das große Schisma, ſo wie der Kampf des Mittelalters in dem Zeitalter der Kreuzzüge bis zur Entdeckung der neuen Welt und dem neuen Aufblühen der Wiſſenſchaften. Die nächſt folgende Parthie handelt von der Reformation und den an ſie ſich anſchließenden Religionskriegen, von der Epoche der Aufklärung und von der Revolutionszeit. Die letzte Parthie endlich, die den Schluß bildet, beſpricht den herrſchenden Zeitgeiſt und die allgemeine Wiederherſtellung.

Das iſt der Stufengang der allgemeinen Wiederherſtellung in der Weltgeſchichte, welche nach dem Worte, der Kraft und dem Lichte Gottes, nebſt dem Kampfe mit allem, was dieſem göttlichen Princip im Menſchengeſchlechte feindlich entgegenſteht und entgegenwirkt, in einer lebendigen Characteriſtik der verſchiedenen Nationen und einzelnen Zeitperioden in der Philoſophie der Geſchichte entwickelt und dargeſtellt wird.

Das iſt die chriſtliche Grundanſchauung vom Anfang, vom Mittelpunkt und vom Ziele der geſchichtlichen Entwickelung des menſchlichen Geſchlechtes, und nun wollen wir ſehen, welches die Hegelſche ſei.

Wenn Boſſuet und Schlegel in ihren Geſchichtswerken bis zur göttlichen Weltſchöpfung zurückgehen, ſo kann dieſe Forderung an Hegel um ſo weniger geſtellt werden, je mehr er der Lehre von einer wirklichen Schöpfung der Welt durch den freien Willen Gottes als einer urwiſſenſchaftlichen Vorſtellung widerſtrebt. Deßohngeachtet hat er ſich ſolcher bis auf den Urſprung zurückgehenden Gedanken nicht enthalten, indem er ſehr oft an die Vorausſetzung ſeines ganzen metaphyſiſchen Syſtems appellirt, nach welcher Gott ſich in die Welt entlaſſen hat, in die Welt der Natur und des Geiſtes. So finden wir denn die Gottheit unmittelbar vor, insbeſondere aber als Be-

ſtimmtheit des Geiſtes, welcher der menſchliche Geiſt iſt. Wie aber iſt dieſer beſchaffen?

Das iſt der Aufſchluß, den uns Hegel über den Urſtand des Menſchen giebt: „Die erſte Natur des Menſchen iſt ſein unmittelbares thieriſches Sein[1].“ Damit erinnern wir uns an all die der Offenbarung widerſprechenden Beſtimmungen, die er in ſeiner Religionsphiloſophie gegeben, und die er oben[2] in der Bemerkung zuſammengedrängt hat: „Die erſte Stufe iſt das Verſenktſein des Geiſtes in die Natürlichkeit.“ Um ſich nun aber mit der Bibel zurechtzuſetzen, kommt es bei ihm zu ſehr merkwürdigen und die heilige Schrift auf die gewaltſamſte Weiſe auslegenden Ausſprüchen: „Noch muß bemerkt werden, daß in den jüdiſchen Büchern die Lehre vom Sündenfall alſo erzählt wird, daß der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen ſei, und in ſeiner Natur daſſelbe habe, was Gott hat (?). Der Menſch aber, wird geſagt, habe ſein abſolutes Befriedigtſein dadurch verloren, daß er von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen gegeſſen habe. Die Sünde beſteht hier nur in der Erkenntniß (?): ſie (die Erkenntniß) iſt das Sündhafte, und durch ſie hat der Menſch ſein natürliches Glück verſcherzt. Es iſt dieſes eine tiefe Wahrheit, daß das Böſe im Bewußtſein liegt (im Inſichgehen des Bewußtſeins nach der Phänomenologie), denn die Thiere ſind weder böſe noch gut; eben ſo wenig der blos natürliche Menſch (des Paradieſes). Erſt das Bewußtſein giebt die Trennung; das Ich, nach ſeiner unendlichen Freiheit als Willkühr, und den reinen Inhalt des Willens, das Gute. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit iſt der Sündenfall, der keine zufällige, ſondern die ewige Geſchichte des Geiſtes iſt. Denn der Zuſtand der Unſchuld, dieſer paradieſiſche Zuſtand iſt der thieriſche. Das Paradies iſt ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menſchen bleiben können. Denn das Thier iſt mit Gott Eins, aber nur an ſich. Nur der Menſch iſt Geiſt,

---

1) Philoſophie der Geſchichte S. 47.

2) A. a. O. S. 54.

d. h. für ſich ſelbſt. Dieſes Fürſichſein, dieſes Bewußtſein iſt aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiſte. Halte ich mich in meiner abſtracten Freiheit gegen das Gute, ſo iſt dieß eben der Standpunkt des Böſen. Der Sündenfall iſt daher der ewige Mythus des Menſchen, wodurch er eben Menſch wird. Das Bleiben auf dieſem Standpunkte iſt jedoch das Böſe, und dieſe Empfindung des Schmerzes über ſich finden wir in den Geſinnungen Davids. Er ſingt: Herr ſchaffe in mir ein reines Herz, einen neuen Geiſt. Dieſe Empfindung ſehen wir ſchon im Sündenfalle vorhanden, wo jedoch noch nicht die Verſöhnung, ſondern das Verbleiben im Unglück ausgeſprochen wird. Doch iſt darin zugleich die Prophezeiung der Verſöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: Der Schlange ſoll der Kopf zertreten werden; aber noch tiefer darin, daß Gott, als er ſah, daß Adam von jenem Baum gegeſſen hatte, ſagte: Siehe, Adam iſt worden wie unſer einer, wiſſend das Gute und das Böſe. Gott beſtätigt die Worte der Schlange[1])." Die Schlange hat alſo Recht: die Lüge des Teufels ſtellt ſich im Hegelſchen Syſteme als Wahrheit dar. Wie viel tiefer hat das Letztere Johannes Scotus Erigena aufgefaßt, als er in dem Worte des Herrn eine divina ironia erkannte.

Der Sündenfall iſt alſo das Glück des menſchlichen Geiſtes geweſen, denn von nun an erkennt er durch das Inſichgehen, welches eben die Sünde iſt, daß er ein Fürſichſein hat, obwohl ihm dieſe Erkenntniß wieder Schmerz bereitet, weil er einſieht, es ſei ſeine Beſtimmung, ſich mit dem allgemeinen göttlichen Geiſte wieder zu verſöhnen, von dem er abfallen mußte. Man ſieht leicht ein, daß hier alle, wie philoſophiſchen, ſo chriſtlichen Begriffe auf den Kopf geſtellt ſind, und wir uns mit Hegel ſo recht in einer Welt befinden, welche die verkehrte iſt. Dieſe Verkehrtheit beſteht aber nicht etwa blos darin, daß es heißt, Sünde iſt Tugend, iſt Glück, iſt wahrhafte Menſchwerdung des rohen thieriſchen Weſens; ſondern es kommt hiezu noch ein Zweifaches: zuerſt, daß das Werk der Sünde kein moraliſcher

1) A. a. O. S. 333 u. 334.

Proceß, ſondern ein Proceß der reinen Erkenntniß iſt; und zweitens, daß dieſer Proceß nicht eigentlich im Menſchen, ſondern in Gott ſelbſt vorgeht, der, nachdem er ſich im Allgemeinen durch Diremtion in die Welt entlaſſen, nun auch im Menſchen eine Theilung mit ſich ſelber anfängt, um ſich ſo recht in ſeinem Andersſein zu erkennen, und, nachdem er in dieſer Selbſterkenntniß durch alle Individuen und Völker hindurch gegangen, zum höchſten Selbſtbegriff aufzuſteigen, zum Begriffe nämlich, daß er abſoluter Geiſt ſei, der eben als ſolcher alles Leben der Natur und des Geiſtes als das ſeinige in abſoluter Weiſe und in unbedingter Freiheit erkennt und lebt. Darum macht auch die Schule Hegels nicht das mindeſte Geheimniß daraus, „daß die Geſchichte die Entwickelung des göttlichen Lebens und die Manifeſtation Gottes im Menſchengeiſte, und daß die Gottheit außer dieſer Manifeſtation Nichts ſei[1].“ Es iſt nur daſſelbe, was der Meiſter ſelbſt in der Phänomenologie des Geiſtes, und zwar am Schluſſe derſelben, um das letzte Räthſel des Lebens und der Geſchichte noch göttlich zu löſen, wie ein Orakel ertönen läßt: „Das Ziel, das abſolute Wiſſen, oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt, hat zu ſeinem Wege (der Entwickelung) die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind, und die Organiſation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeins, iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur

aus dem Kelche dieſes Geiſterreichs
ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit[2].“

1) L. Michelet, Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland. II. Thl. S. 487, 670.

2) Phänomenol. S. 611 u. 612.

Der Weg aber, den der abſolute Geiſt zum Behufe ſeiner Selbſtverwirklichung und zur Entfaltung ſeiner unendlichen Freiheit einſchlägt, iſt, nachdem die Familie und der Stamm ſich zum Volke erhoben, womit das Staatsleben beginnt, im Allgemeinen folgender. Seinen erſten Anlauf nimmt er in den Chineſen und Mongolen, beſtimmt ſich dann weiter in den Indiern, Perſern, Aſſyriern, Babyloniern, Medern, Syriern, Juden und Aegyptern, mit welchen das orientaliſche Leben ſich abſchließt. Von da an geht der Weltgeiſt über zu den Griechen, von dieſen zu den Römern, von den Römern aber, unter deren Herrſchaft das Chriſtenthum in die Welt eingetreten, zu den Germanen.

Da der Character dieſer Stufen des Weltgeiſtes, welche Stufen je beſondere Welten ſind, oben ſchon näher angegeben worden iſt; ſo können wir uns in Abſicht auf das, was die Kritik nach dem bereits Vorgebrachten noch weiter auszuſetzen hat, in einigen nachfolgenden Bemerkungen vortragen.

1) Wie wenig Hegel bei allen ſeinen Verſicherungen, auf dem chriſtlichen Standpunkte zu ſtehen, dennoch geneigt ſei, die Offenbarung in dem wahren Sinne des Wortes gelten zu laſſen, geht ſchon daraus hervor, daß er in der Entwickelung der Religionen und Staaten nur Eine Linie kennt, die ſchlechthin natürliche, nicht aber auch eine ſolche, die höherer Ordnung, eben weil auf göttlicher Offenbarung ruhend und von dieſer angewieſen iſt. So iſt die jüdiſche Religion und die jüdiſche Theokratie ſo etwas Außerordentliches, in der Reihe der gewöhnlichen Erſcheinungen ſo gar nicht Vorkommendes, daß wir eben nur eine gänzliche Verkennung des wahren Weſens von beiden bei Hegel vorausſetzen müſſen, wenn er einerſeits die jüdiſche Religion aus der ägyptiſchen ſich entwickeln, und in der griechiſchen ſich weiter beſtimmen läßt, wo ſie dann noch durch die römiſche hindurchzugehen hat, bis ſie bei der chriſtlichen anlangt; andererſeits aber mit voller Verkennung des Hiſtoriſchen den jüdiſchen Staat zum bloßen Beſtandtheil des perſiſchen Reiches herabſetzt. Uebrigens iſt ſich Hegel auch hierin nicht immer conſequent geblieben, denn in dem ſchon oben einmal angeführten, zu Heidelberg im Jahre 1816 zur

Geſchichte der Philoſophie geſprochenen Vorworte finden wir gerade die entgegengeſetzte Aeußerung, die nämlich: „daß der Weltgeiſt früher der jüdiſchen Nation das höchſte Bewußtſein aufgeſpart habe, daß er aus ihr als ein neuer Geiſt hervorginge [1]).“ Es muß auffallen, daß der Weltgeiſt, der im Jahre 1816 ſich über ſeine frühere Stellung zum Judenthume ſo richtig ausgedrückt, im Jahre 1837 ſo ſehr ſich und ſeine einſtige Geſchichte vergeſſen konnte, daß er das gerade Gegentheil von dem dort Behaupteten ausſprach. Sonſt iſt das über das Judenthum, dieſe herrliche Erſcheinung der Geſchichte, von Hegel Vorgebrachte, platt, oberflächlich und gemein. Denn wie ſollen wir anders Stellen wie die folgenden bezeichnen: „auch Wunder ſehen wir dieſe Geſchichte verunreinigen, denn inſofern das concrete Bewußtſein nicht frei iſt, iſt auch das Koncrete der Einſicht nicht frei; die Natur iſt entgöttert, aber ihr Verſtand iſt noch nicht da. Moſes hat neun Plagen über die Aegypter gebracht, aber dieſes konnten die Aegypter auch bewerkſtelligen; nur Läuſe hervorzubringen war dem Moſes eigenthümlich [2]).“ Was über die falſche Stellung des Judenthums zu den übrigen Religionen geſagt iſt, muß über die des Chriſtenthums zu denſelben nur um ſo mehr gelten.

2) Wenn wir die menſchliche Freiheit als wirkende Potenz in der Geſchichte anſehen, können wir nicht nur tauſend Fehlgriffe im Leben leicht erklären, ſondern auch die Möglichkeit begreifen, wie der Geiſt, wenn er eine gewiſſe relativ hohe Stufe der Bildung bereits erſtiegen, von dieſer Höhe wieder herabſinken kann. Dieß Begreifen hört aber auf ein mögliches zu ſein, wenn es der abſolute Geiſt ſelbſt iſt, der in der Geſchichte handelt, weil wir eben dieſem eine Inconſequenz nicht zuſchreiben dürfen. Denn wenn dieſer Geiſt in Abſicht auf die menſchlichen Individuen ſo unbarmherzig ſtrenge iſt, „daß das Allgemeine ſich nur auf Koſten des Einzelnen durchſetzt, und damit die Welt fortſchreite, tauſend Herzen brechen;“ ſo könnte ein ſolch liebloſes Verfahren, wenn es je entſchuldbar iſt, eben nur darin ſeine Entſchuldigung finden, daß der allgemeine Geiſt unaufhaltſam ſeinem Ziele zuſchreitet. Aber dann iſt es grade

1) Geſchichte der Philoſophie I. Thl. S. 4.

2) Philoſophie der Geſchichte S. 204.

am wenigſten zu begreifen, wie vollkommnere Staatsverfaſſungen gegen unvollkommnere aufgegeben werden können, und wie die gion, die ſich einmal im indiſchen und perſiſchen Bewußtſein fixirt hat, nun Statt weiter zu ſchreiten, die grauſenerregende Geſtalt der aſſyriſchen, babyloniſchen und ſyriſchen, überhaupt der vorderaſiatiſchen anzunehmen im Stande iſt. Eben ſo wenig iſt abzuſehen, wie es dem abſoluten Geiſt möglich war, vom Chriſtenthume zum Muhamedanismus überzugehen, es ſei denn, daß wir annehmen, der Hegelſche Weltgeiſt habe das Unglück, bei den vielen Geſtalten, in welchen er ſich erſcheint, an ſich ſelbſt oftmals zweifelhaft zu werden, und bei dieſem Zweifel an der Identität der eigenen Perſon oder des eigenen Ichs, wie Jean Pauls Schoppe im Titan, in periodiſchen Wahnſinn zu verfallen, wenn nicht geradezu, wie dieſer, daran zu ſterben. Nur Eine Conſequenz iſt zu loben, die nämlich, daß der Weltgeiſt, nachdem er von Chriſten ſchon ſeit achtzehnhundert Jahren und von den Juden noch viel länger fälſchlich als perſönlicher Gott geglaubt und verehrt worden war, nun endlich in der franzöſiſchen Revolution in ſeiner wahren Geſtalt der Welt ſich zeigte, indem er durch einen feierlichen Act ſich zur bloßen Vernunft herabgeſetzt (la raison — l'être supreme); an welche Conſequenz ſich freilich bald genug wieder die Inconſequenz anſchloß, ſich in jene geglaubte früheren Würde wieder einzuſetzen. Es liegt überhaupt eine furchtbare Wahrheit darin, daß philoſophiſcher und politiſcher Unſinnſich nur zu ſehr die Hände reichen, und als innerlich verwandt, in der Zeit, wenn nicht neben, doch bald genug nach einander auftreten, als ob ſie gegenſeitig ſich beſtätigen, bewahrheiten und erhalten wollten [1]. Wer in die Gedanken Hegels tiefer eindringt, kann ſich einer gro-

1) Die in Frankreich damals vergötterte Vernunft gleicht der Hegel'ſchen, die der Weltgeiſt iſt, auch darin, daß ihr Leidenſchaften und böſe Triebe nicht fremd waren. In jeder Weiſe aber müſſen wir wiederholen, was F. F. Jacobi im Jahre 1789 an Forſter über die „franzöſiſche Vernunft" ſchrieb: „Gott wolle uns Teutſche nur vor einer ſolchen manière fixe d'être gouverné par la raison bewahren, wozu Mirabeau zuerſt ſeiner Nation, hernach uns andern allen verhelfen wollte." Jacobi's auserl. Briefwechſel. II. Bd. S. 7.

ßen Ueberraſchung nicht erwehren, die aus einer Vergleichung von ſelber folgt, welche zwiſchen ſeinen und den ganz ähnlichen Gedanken jener franzöſiſchen Philoſophen vorgenommen wird, welche die Revolution angebahnt haben. Darum kommt auch Hegel ſtets in eine Art von Begeiſterung hinein, wenn er die Hauptgrundſätze und Tendenzen der franzöſiſchen Philoſophie in der Geſchichte der Philoſophie referirend vorbringt. „Lebhafter, bewegter, geiſtreicher (als die engliſche) iſt die franzöſiſche Philoſophie; oder vielmehr ſie iſt das Geiſtreiche ſelbſt. Sie iſt der abſolute Begriff, welcher ſich gegen das ganze Reich der beſtehenden Vorſtellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerſtört, und ſich das Bewußtſein der reinen Freiheit gibt. Dieſer idealiſtiſchen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was iſt, was als an ſich gilt, Alles Weſen des Selbſtbewußtſeins iſt, daß weder die Begriffe (einzelne Weſen, die das wirkliche Selbſtbewußtſein regieren) von Gut und Böſe, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorſtellungen des Glaubens an Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, ſeiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbſtbewußtſeins gegen ihn, — daß dieß Alles keine Wahrheit (kein Anſich) iſt, die auſſer dem Selbſtbewußtſein wäre. Alle dieſe Formen, das reale Anſich der wirklichen Welt, das Anſich der überſinnlichen Welt, hebe ſich alſo in dieſem ſeiner ſelbſtbewußten Geiſte auf. Er ſpricht und hält nicht nach der ehrlichen Weiſe auf ſie, welche dieſe Vorſtellungen, wie ſie einmal eben ſind, gelten läßt, und ſie für wahr annimmt, für unabhängig, frei auſſer dem Selbſtbewußtſein verehrt, ſondern geiſtreich; d. i. daß das Selbſtbewußtſein durch ſeine Thätigkeit etwas erſt daraus macht, und etwas Anderes, als ſie ſich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geiſtreiche Verhalten, eben dieſe Formation und Bewegung durch ſein Selbſtbewußtſein gilt und ſein Intereſſe iſt. Es iſt der Character des Begriffes in ſeiner Wirklichkeit; was dieſem Alles einſehenden und begreifenden Selbſtbewußtſein das Weſen iſt, gilt. Es iſt nun zu ſehen, wie dieſem abſolut begreifenden Selbſtbewußtſein das Weſen iſt. Zunächſt iſt dieſer Begriff ſo fixirt, als nur die negative Bewegung des Begriffes; das Poſitive, Einfache oder Weſen fällt außerhalb dieſer Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterſcheidung,

kein Inhalt; denn aller beſtimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Weſen iſt für uns überhaupt das reine Denken, être suprême: oder gegenſtändlich als ſeiend vorgeſtellt, dem Bewußtſein überhaupt gegenüber, die Materie. Wir ſehen hier frei den ſogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeins. Einestheils geht in dieſer negativen Bewegung alle Beſtimmung zu Grunde, die der Geiſt als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeins vorſtellt, und vornemlich alle Beſtimmungen in ihm, und auch dieſe, die ihn als Geiſt ausſagen, weſentlich alle Vorſtellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seiendes außer dem Selbſtbewußtſein als Selbſtbewußtſein gilt, alles Ueberlieferte, durch Auctorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Weſen; denn das Selbſtbewußtſein anerkennt das Anſich nur als ein ſoches, das für es als Selbſtbewußtſein iſt, worin es ſich wirklich weiß, die Materie, und ſie als thätig ſich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur [1])." „Was in den franzöſiſchen philoſophiſchen Schriften, die in dieſer Rückſicht wichtig ſind, bewundernswürdig iſt, iſt die erſtaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Exiſtenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Auctorität ſeit Jahrtauſenden. Es iſt der Character merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefſten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbſtbewußtſein ein fremdes Weſen, was ohne es ſein will, worin es nicht ſich ſelbſt findet; — eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellectualität aufnimmt und ihrer Zerſtörung gewiß iſt. Sie hat die Vorurtheile alle zerſchlagen, und den Sieg davon getragen. — Das Poſitive ſind ſogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des geſunden Menſchenverſtandes, — des Menſchenverſtandes, der nichts enthält, als nur dieſe Wahrheit und Forderung ſich ſelbſt zu finden, und in dieſer Form ſtehen bleibt. Der franzöſiſche Atheismus, Materialismus und Naturalismus iſt einerſeits mit dem tiefſten und empörteſten Gefühl gegen die begriffloſen Vorausſetzungen und Gültigkeiten des Poſitiven in der

1) Geſchichte der Philoſophie. III. 506 — 508.

Religion, den rechtlichen und moraliſchen Beſtimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergeſellſchaftet, und mit dem geſunden Menſchenverſtande und einem geiſtreichen Ernſte, nicht frivolen Declamationen, dagegen gekehrt; andererſeits entſteht er aus dem Streben, das Abſolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als abſolute Einheit zu erfaſſen" [1]). „Was Luther angefangen nur im Gemüth, Gefühl, die Freiheit des Geiſtes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht ſich erfaßt, — dieß iſt das Allgemeine ſelbſt; aller Inhalt verſchwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt ſich mit ſich ſelbſt. — Die Franzoſen haben allgemeine Beſtimmungen, Gedanken aufgeſtellt, daran feſtgehalten: allgemeine Grundſätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm ſelbſt. Die Freiheit wird Weltzuſtand, verbindet ſich mit der Weltgeſchichte, wird Epoche derſelben: es iſt concrete Freiheit des Geiſtes, concrete Allgemeinheit; die Carteſianiſche Philoſophie war abſtracte Metaphyſik, jetzt haben wir Grundſätze über das Concrete. Bei den Teutſchen finden wir Quäkelei; ſie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miſerable Erſcheinung und Einzelheit herbei [2])." „Die franzöſiſche Philoſophie hat eine negative Richtung gegen alles Poſitive; ſie iſt zerſtörend gegen das poſitiv Beſtehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzuſtand in geſetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweiſe, politiſcher, juridiſcher Auctorität, Staatsverfaſſung, eben ſo gegen Kunſt. In matter Geſtalt trat dieß in Teutſchland als Aufklärung auf Auch dieſer Seite iſt, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren [3])." Wenn ſofort Hegel einen kurzen Abriß von **Robinets** Schrift de la Nature gibt [4]), ſo iſt in der That hier gar Vieles zu finden, worin das Syſtem des Franzoſen vom Syſteme unſeres teutſchen Meiſters nicht abweicht: die Anſchauung von Gott, der die Welt-Einheit iſt, iſt ſo ziemlich die ſeinige, eben ſo ſeine Vorſtellung vom Guten und vom Böſen, welche, die Wage ſich haltend, durch

1) Geſchichte der Philoſophie. III. S. 510. 511.
2) A. a. O. S. 511. 512.
3) A. a. O. S. 514.
4) A. a. O. S. 520—23.

ihr Gleichgewicht die Schönheit der Welt ausmachen. — Uebrigens iſt genug, zu wiſſen, daß Hegel den Materialismus und Atheismus für ein nothwendiges Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeins ausgibt; damit ſind dieſe dem Begriff des Geiſtes und der Gottheit gleich ſehr widerſprechenden Syſteme hinlänglich, und zwar aus dem abſoluten Begriffe ſelbſt gerechtfertigt, und es darf uns, von Begriffen zu Perſonen übergehend, am begeiſterten Lobredner der Revolution nicht mehr wundern, wenn wir in der Philoſophie der Geſchichte über Robespierre leſen: „Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchſte aufgeſtellt, und man kann ſagen, es ſei dieſem Manne mit der Tugend Ernſt geweſen [1].“

Wenn Hegel das Thun und Treiben der franzöſiſchen Philoſophie und Revolution unter die Kategorie des „reinen Denkens“ ſtellt; ſo begreifen wir allerdings den Grund hievon leicht, indem durch jene beiden alles Glauben, Wiſſen und Leben auf's leere Nichts zurückgebracht wurde: allein wir ſehen nicht ein, wie die logiſche Kategorie des reinen Denkens und Seins in jene Zeit fallen kann, in welcher der Weltgeiſt als der abſolute Geiſt ſchon durch die Phaſe des Chriſtenthums hindurchgegangen iſt: allein wir haben ja dem Weltgeiſte längſt ſchon abgemerkt, daß er vor Allem die Anomalie und den Anachronismus liebt.

3) So herrlich die Erſcheinung des Chriſtenthums in der Weltgeſchichte auch immer iſt, für Hegel hat es nur Bedeutung, ſofern und ſoweit es ſein pantheiſtiſches Intereſſe befriediget. Denn darin ſoll eben ſein verſöhnendes Moment hauptſächlich beſtehen, daß durch es offenbar geworden iſt, „das Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur ſei identiſch [2].“ Wie die Sünde früher weſentlich nur Proceß des Erkennens war, in Folge deſſen der Geiſt durch das Inſichgehen ſich in ſeinem Fürſichſein, damit aber auch in ſeiner Trennung vom allgemeinen Geiſte erkannte; eben ſo iſt auch die Erlöſung nur Proceß des Erkennens, desjenigen Erkennens nämlich, durch welches der Menſch zur Gewißheit kommt, daß der Geiſt,

1) Philoſophie der Geſchichte. S. 443.
2) A. a. O. Seite 330.

der ihn beſeele, der Geiſt Gottes ſelbſt ſei [1]. Was daher ſonſt nur von Chriſtus, dem Gottmenſchen allein gilt: es erſchien ein Menſch, der Gott iſt, und ein Gott, der Menſch iſt, wird von Hegel auf den Menſchen im allgemeinen Sinne bezogen; „die menſchliche Natur iſt von der göttlichen nicht verſchieden [2];" „das, was Gott außer ſich ſelbſt ſetzt, iſt er ſelbſt, und darin, daß er in dem Andern ſich ſelbſt anſchaut, iſt die Liebe, der Geiſt;" „der chriſtliche Antheopomorphismus iſt der höhere, denn hier iſt es zum Bewußtſein gekommen, daß das Menſchliche die Inhaltsbeſtimmung des Göttlichen iſt [3]." „Die griechiſche Freiheit war eine natürliche Heiterkeit; jetzt tritt aber das Princip der abſoluten Freiheit in Gott auf. Der Menſch verhält ſich nur zur abſoluten Macht, indem er ſich ſelbſt darin weiß; er iſt jetzt bei ſich ſelbſt, und nicht mehr im Verhältniſſe der Abhängigkeit, Freiheit iſt ſo das allgemeine Grundprincip, und dieſer chriſtliche Grundſatz wird nothwendig ein politiſcher [4]." „Die Identität des Subjects und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war: das Bewußtſein dieſer Identität iſt das Erkennen Gottes in ſeiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit iſt der Geiſt ſelbſt. Die lebendige Bewegung in ſich ſelbſt. Weiter iſt nun zu bemerken, daß in dieſer Wahrheit die Beziehung des Menſchen auf dieſe Wahrheit ſelbſt geſetzt iſt. Denn der Geiſt ſtellt ſich als ſein Anderes gegenüber, und iſt aus dieſem Unterſchiede Rückkehr in ſich ſelbſt. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt iſt der Sohn Gottes, aber dieß Andere in ſeiner Beſonderung iſt die Welt, die Natur und der endliche Geiſt: der endliche Geiſt iſt ſomit ſelbſt als ein Moment Gottes geſetzt. So iſt der Menſch alſo ſelbſt in dem Begriffe Gottes enthalten, er iſt weſentliches Moment der göttlichen Idee, worin zugleich das Aufgeben ſeiner Natürlichkeit (Individualität) geſetzt iſt. In dieſer Idee Gottes liegt nun auch die Verſöhnung des Schmerzens und des Unglücks des

1) A. a. O. Seite 331.
2) A. a. O. Seite 330.
3) A. a. O. S. 331.
4) A. a. O. S. 332.

Menſchen in ſich. Denn das Unglück iſt ſelbſt nunmehr als ein nothwendiges gewußt. Indem nun alſo dem Menſchen das Bewußtſein des Geiſtes wird, weiß er zugleich ſein Verhältniß zu ſeinem Gegenſtande und das Anſichſeiende der Einheit Gottes und des Menſchen muß ebenſo Inhalt der Welt, als Inhalt der Religion des Menſchen werden [1])."

Was über das Chriſtenthum jetzt noch weiter folgt, ſo wie über die Bildung der Gemeinde, iſt von Hegel umſtändlicher in der Religionsphiloſophie vorgetragen worden, aus der wir hier nur zwei Sätze, die alle Geheimniſſe vollends löſen, anführen wollen: „die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt; Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt, und dieſe Bewegung iſt an dem Individuo (an Chriſtus) vorgeſtellt [2])." „In dieſer ganzen Geſchichte (der Geſchichte Jeſu) iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat. Daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt, und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt [3])."

4) Was der alten Welt nicht gelungen iſt, das ſollte der neuen gelingen. Der Geiſt der neuen Welt iſt aber nach Hegel der germaniſche Geiſt, deſſen Zweck die Realiſirung der abſoluten Wahrheit als der unendlichen Selbſtbeſtimmung der Freiheit iſt, der Freiheit, die ihre abſolute Form ſelbſt zum Inhalte hat. Dieſe Idee ſoll nun in Gegenwart des Selbſtbewußtſeins in die wirkliche Welt eingebildet werden. Das Princip des germaniſchen Reichs ſollte der chriſtlichen Religion angemeſſen ſein. Die Beſtimmung der Völker deſſelben iſt, Träger des chriſtlichen Princips abzugeben. So weit Hegel.

Kommt es aber auf die Beſtimmungen an, die Hegel über die Natur der germaniſchen Völker gegeben hat, ſo können wir

---

1) A. a. O. S. 335, 336.
2) Religionsphiloſophie II. Th. S. 255.
3) Daſelbſt S. 253.

nicht anſtehen, dem Weltgeiſte große Mißgriffe in ſeiner Wahl zuzuſchreiben. Denn zuerſt tritt unſer Verfaſſer mit der Bemerkung hervor: „die Religion war bei den Germanen nichts Tiefes[1]).“ Fällt dieſe Bemerkung als eine ungeſchichtliche auf, ſo muß der Beweis nur um ſo mehr auffallen, den Hegel für die Wahrheit ſeiner Behauptung führt: „wie wenig tief aber dieſe Religion in den Gemüthern wurzelte, ſieht man daraus, daß die Germanen ſich leicht zur chriſtlichen Religion bekehren ließen[2]).“ Gerade darin alſo, worin ſich am auffallendſten die religiöſe Tiefe des germaniſchen Stammes offenbarte, in der bereitwilligen Aufnahme des Chriſtenthums nämlich, die nur aus Religion zu erklären iſt, findet Hegel kein religiöſes Zeichen. Er widerſpricht ſich aber inſofern nur ſelbſt wieder, als er oben ſchon[3]) die an ſich ganz richtige Behauptung aufgeſtellt: „daß der Inhalt des Chriſtenthums den Menſchen zugeſagt habe,“ was doch ſo viel bedeuten will, der Inhalt des Chriſtenthums ſage der menſchlichen Natur als ſolcher zu. Darin freilich, in was Hegel die eigentliche Religion verlegt, waren die Germanen weit hinter den Römern zurück, darin nämlich, daß ihre Stamm- und Oberhäupter ſich nicht wie die römiſchen Imperatoren als präſente Götter verehren und anbeten ließen, um den Spruch der Schlange, den nach Hegel (ſiehe oben) Gott ſelbſt beſtätigt, nun auch fortwährend zu beſtätigen: ſiehe! der Menſch iſt worden wie unſer einer.

Das Zweite aber, was Hegel den Teutſchen vorwirft, iſt in den Worten enthalten: „die teutſche Ehrlichkeit des Mittelalters iſt ſprichwörtlich geworden: betrachten wir ſie aber näher in der Geſchichte, ſo iſt ſie eine wahre punica fides, oder graeca fides zu nennen, denn dieſe Treue iſt nur ihren Leidenſchaften getreu, untreu aber dem Reich, dem Fürſten[4]).“ Wir dürfen es ruhig jedem Einzelnen überlaſſen, die Anklage Hegels gegen

1) Philoſophie der Geſch. S. 357.
2) A. a. O. S. 357.
3) A. a. O. S. 341.
4) A. a. O. S. 381.

die teutſche Treue und Ehrlichkeit ſammt ihrem Grunde durch die Geſchichte ſelbſt niederzuſchlagen, und können bei dieſer Gelegenheit nur darauf aufmerkſam machen, wie wenig Hegel ſelbſt ſeinem eigenen Geiſte treu geblieben iſt, was aus den vielen Widerſprüchen hervorgeht, die wir an ihm ſchon gefunden haben und noch finden werden [1]).

Um nun wieder zum Weltgeiſte uns zurückzuwenden, der nunmehr im chriſtlich-germaniſchen Gewande auftritt, ſo müſſen wir ſogleich das ungeheuere Bedauern ausſprechen, daß er gerade da, wo er ſeinen ſchönſten und erhabenſten Flug zur Sonne hinauf wagen will, mit Einmal von ſeiner Höhe kraftlos herabſinkt, weil die Flügel, wie einſt die des Ikarus, nicht natürlich, ſondern nur angekünſtelt, den mächtigen Zug nach Oben nicht aushalten, zugleich aber auch das Auge, wenn es dem Lichte des Chriſtenthums näher rückt, von dem Glanze deſſelben erblindet, wodurch ſofort die ganze angemaßte Herrlichkeit des Weltgeiſtes, der göttliche Geiſt ſelbſt zu ſein, vor der Wahrheit des Chriſtenthums als Lüge und Finſterniß verurtheilt, und er ſelbſt fortan der eigenen Schmach überantwortet wird. Hievon mußte Hegel ſelbſt ein beſtimmtes, wenn ſchon ins klare Bewußtſein nicht eintretendes Gefühl einwohnen; denn mit jedem Zuge, den er zur Zeichnung jenes ikariſchen Fluges thut, wird die Hand kraftloſer, der Farbenton matter, das Leben blaßer, geiſterhafter und ſchrecklicher, bis er endlich die ganze vertrocknete Leiche als Gerippe gleichſam vor ſeinen Augen niederfallen ſieht, und das bisherige Geſchäft ſich für ihn in das andere traurige umwandelt, zur Erinnerung an dieß Alles, die „Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes [2]),“ in der Form der Weltgeſchichte zu beſchreiben.

---

1) Wie tief Hegel die teutſche Philoſophie vor Kant gegen die franzöſiſche herabſetze, darüber muß man ſeine Geſchichte der Philoſophie nachleſen, III. Bd. S. 511. 512. 517. 529. als ob der einzige Leibnitz nicht alle jene Männer auf der Wage der Philoſophie aufwiegen würde, von welchen Hegel in der Geſchichte der Philoſophie III. S. 517, ſagt: „dieß große Menſchenrecht der ſubjectiven Erkenntniß, Einſicht. Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geiſt, Muth erkämpft.“

2) Phänomenol. S. 612.

5) In eine höchſt ſonderbare Stellung zu ſich ſelber kommt aber nach Hegel'ſcher Darſtellung der Weltgeiſt auf germaniſchem Boden, wenn er in Frankreich (das gleichfalls der germaniſchen Welt angehört) in ſeinem wohlverſtandenen Intereſſe die mächtigen Barone durch das monarchiſche Princip immer mehr abſchwächt, und zuletzt nur noch als Kronbeamte daſtehen läßt; in Teutſchland hingegen gerade das umgekehrte Verfahren beobachtet, als ob in dieſem zwieträchtigen Thun und Treiben in einer und derſelben Angelegenheit ſich nicht eben die Principloſigkeit des Weltgeiſtes ſelbſt offenbarte.

6) Um die Reformation auf dem geſchichtlichen Wege einzuleiten, geht Hegel von zwei Principien aus, dem geiſtigen, welches das geiſtliche, und von dem rohen und wilden, welche das weltliche iſt. Während das weltliche vom geiſtlichen beherrſcht wird, ſteigert ſich in dem letztern die Luſt zu herrſchen, das Geiſtige verweltlicht ſich; aber indem es ſich verweltlicht und die Kirche dadurch ihrem ſichern Verderben anheimfällt geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor, denn der in ſich abermals zurückgedrängte Geiſt producirt nun ſein Werk in denkender Geſtalt, und iſt fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realiſiren. Damit verſchwindet denn auch der Gegenſatz von Staat und Kirche; denn der Geiſt findet ſich in die Weltlichkeit und bildet dieſe als ein in ſich organiſches Daſein aus. Dieß iſt das Ziel der Weltgeſchichte, und dieſem Ziele führt die Reformation entgegen, durch welche hauptſächlich das weltliche Princip von dem geiſtigen befreit und in ſeine wahre Würde eingeſetzt, worden iſt, in der es fortan durch das wiederauflebende concrete Bewußtſein des freien Geiſtes exiſtirt. Demnach läßt ſich der Unterſchied zwiſchen Vormals und Jetzt auf einen einzigen Satz zurückbringen. Denn wenn vor der Reformation das weltliche Princip, welches Hegel das rohe und wilde nennt, und welches im Staate hervortrat, von dem geiſtigen Princip, das ſich in der Kirche darſtellt, beherrſcht war; ſo iſt nach der Reformation gerade das Umgekehrte der Fall, und dieß bewirkt zu haben, iſt eben die welthiſtoriſche That der Reformation.

Wie ſehr aber ſelbſt der Proteſtantismus gegen eine ſolche Stellung der Kirche zum Staate Proteſt einlege, haben wir ſchon oben geſehen. Wir würden uns indeß nicht wenig irren, wenn wir darin allein die Liebe Hegels zu der Reformation, ſo wie ſeinen Haß gegen die katholiſche Kirche (von dem alsbald traurige Beiſpiele angeführt werden ſollen), erkennen wollten; Liebe und Haß, beide wurzeln bei ihm tiefer. Obſchon nämlich Hegel allenthalben für das Fortſchreiten der Bildung und der Freiheit ſich ausſpricht, ſo iſt doch *er* es gerade, der für ſich zu all jenen an ſich eben ſo unwahren und finſtern, als dem Geiſte des Chriſtenthums durchaus widerſprechenden, und vom Proteſtantismus glücklicherweiſe größtentheils nun wieder ſelbſt aufgegebenen Vorſtellungen zurückgegangen iſt, die wir bei den *Reformatoren* als ſolche finden, welche in das ethiſche Gebiet, und darum in das Gebiet der Geſchichte gehören. Dieſes Zurückgehen und Sichanſchließen iſt aber natürlich durch die Aehnlichkeit des Syſtems von ihm und von jenen bedingt, die miteinander die Behauptung gemein haben, daß *der Menſch unfrei ſei, weil eine unabwendbare göttliche Nothwendigkeit das Leben beherrſche.* Was zuerſt *Luther* angeht, ſo ſind das gerade die Hauptſätze ſeiner Schrift gegen Erasmus: „der Menſch hat *keine Freiheit*; alle geglaubte freie Handlung iſt nur *Schein*; die *göttliche Nothwendigkeit beherrſcht Alles*; alles menſchliche Thun iſt an ſich *ein Thun Gottes*[1].“ In dieſe Sätze ſtimmte *Melanchton* ein, indem er ſich nebenbei Mühe gab, das Wort „*Wahlfreiheit*“ ebenſo aus der theologiſchen Sprache zu verbannen, wie das Wort „*Vernunft*[2].“ *Calvin* ließ den menſchlichen Willen einer

---

1) De servo arbitrio. Oper. ed. Jen. Tom. III. p. 170. 171. 177. 280. Dieſe Sätze wurden *ſymboliſch* in der Solid. declarat. II. de liber. arbitr. p. 639. Vergl. *Möhlers* Symbolik. 5. Aufl. S. 36. In unſerer *Philoſophie des Chriſtenthums* haben wir Bd. I. S. 682—710 nicht nur die Syſteme der Reformatoren in Abſicht auf den obſchwebenden Punkt umſtändlicher gewürdiget, ſondern insbeſondere auch den Unterſchied katholiſcher und proteſtantiſcher Geſchichtsanſchauung hervorgehoben.

2) Melanchton, loci theologici ed. Augusti 1821. p. 10. 12.

geheimnißvollen *göttlichen Nothwendigkeit* unterworfen ſein, durch welche er in Allem *prädeſtinirt* iſt[1]).

Das iſt nun das *Erſte*, worin Hegel den Reformatoren beiſtimmt: der Menſch hat keinen freien Willen, ſondern das, was er thut, thut er innerlich von Gott beſtimmt, und damit auf nothwendige Weiſe.

Solche der göttlichen Offenbarung wie der Vernunft widerſprechende Anſichten bleiben aber nie bei ſich ſelber ſtehen, ſondern an das erſte Stadium ſchließen ſich bald zwei andere an: denn zunächſt fordert die Conſequenz die Behauptung: *das Böſe ſei aus Gott*; dieſe Behauptung beſtimmt ſich aber eben ſo nothwendig zu der andern fort: *das Böſe ſei an ſich und vor Gott nicht böſe*, ſondern nur eine Unterſcheidung, die wir Menſchen machen, die aber auf dem religiöſen Standpunkte ſich aufhebe. Daß dieß bei Hegel der Fall geweſen ſei, haben wir ſchon geſehen, nur daß er, auf ſeinem Standpunkte „*philoſophiſch*" nennt, was hier „*religiös*" genannt wird. Daß es aber auch bei den *Reformatoren* der Fall geweſen ſei, geht aus ihrer eigenen Schrift hervor. So ſagt *Melanchton* geradezu, daß Gott das *Böſe* wie das *Gute* wirke, daß er der eigentliche *Urheber des David'ſchen Ehebruchs und des Verraths des Judas*, wie der Bekehrung des Paulus ſei[2]). In voller Uebereinſtimmung hiemit finden wir *Zwingli*, der in ſeiner Schrift von der göttlichen Vorſehung unumwunden die Behauptung aufſtellt, daß Gott *zur Sünde den Menſchen bewege und antreibe*[3]). *Calvin* aber *läßt* den Menſchen in Folge einer geheimnißvollen göttlichen Inſpiration und nach der Alles ordnenden Vorſehung in Sünde fallen[4]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. I. c. 15. §. 8. c. 16. §. 8. c. 17. §. 3. Vgl. *Bezae* quaest. et respons. christian. lib. ab anno 1757. p. 108. *Möhler.*

2) *Melanchton* in der Erklärung des Römerbriefes. Man hat die betreffenden Stellen in ſpätern Ausgaben ſophiſtiſch weggelaſſen; ſie ſind aber bei *Chemnitz* zu finden.

3) De providentia c. 6 Tom. I. Oper. p. 365, 366.

4) Calvin., Instit. l. IV. c. 18. §. 2. lib. III. c. 23. §. 8.

Beza endlich ſpricht ſich dahin aus, daß Gott einen beſtimmten Theil des Menſchen eigens zu dem Zwecke erſchaffe, daß er durch ſie als ſeine Werkzeuge das Böſe, das er bei ſich beſchloſſen, wirke [1]).

Iſt ſo das, was wir ins zweite Stadium der Freiheitsläugnung verlegten, aus den Reformatoren erwieſen, ſo haben dieſe zum Erweiſe des in das dritte Verlegten ſelbſt wieder hinlänglich in ihren Schriften geſorgt. Es iſt ſogleich Zwingli, der mit der Bemerkung hervortritt, es gebe für Gott kein Geſetz, folglich übertrete er auch keines, wenn er den Menſchen zur Sünde dahinreiße; an und für ſich ſei überhaupt das Geſetz etwas Willkührliches [2]). Damit aber iſt ausgeſagt, es gebe keine heilige Weltordnung, kein wirkliches Geſetz, welches als ſittlicher Ausdruck des göttlichen Willens anzuſehen ſei. Um aber hiebei ſich zugleich im Gemeinen zu verſuchen, ſetzt Zwingli hinzu, daß, wenn Gott den David zum Ehebruch bewege, er deßwegen eben ſo wenig der Sünde überführt werden könne, als ein Stier, der eine ganze Heerde Kühe befruchte [3]).

In dieſen Beſtimmungen der Reformatoren wird Niemand die Hegel'ſche Natürlichkeit verkennen wollen, die als ſolche Sünde und doch wieder gar keine Sünde iſt. Eben darum wird es aber auch begreiflich ſein, warum in unſerer Zeit ſo Viele vom jungen Teutſchland, nicht als Ritter des Geiſtes, ſondern des Fleiſches und der Sinnlichkeit ſich ſo eng an die Hegel'ſche Speculation angeſchloſſen haben, die ſie ſo ſehr befriedigt.

7) Aber eben ſo begreiflich iſt jetzt auch der Kampf Hegels gegen die katholiſche Kirche. Man wird es uns erlaſſen, alle Schmähungen, in welchen ſich ohnehin nur die tiefe, kaum geglaubte, Inhumanität dieſes Mannes geoffenbart, wörtlich

---

1) Bezae, Aphorism. XXII. Vergl. Möhlers Symbolik S. 45, 46.

2) Zwingli, de providentia c. 5. p. 364. c. 6. p. 365.

3) Zwingli, de provind. Mit Recht ruft Möhler aus: welche Vergleichung! Wie Luther ſeinerſeits einen weſentlichen und innern Unterſchied von Religiöſität und Moralität feſtgeſetzt, und jener einen ewigen, dieſer einen blos zeitlichen Werth zugeſchrieben habe, darüber vgl. Möhler S. 235 ff.

aufzuführen, ohnehin, da ſie alle doch nur auf Eines hinauslaufen [1]). Die Hauptanklage, in der die meiſten andern ſich concentriren, iſt folgende: „die katholiſche Confeſſion läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des proteſtantiſchen Princips liegt" [2]). Wenn man weiß, was Hegel unter Sittlichlichkeit und Innigkeit verſteht, kann man den Vorwurf unbedenklich als gegründet annehmen. Denn die Sittlichkeit iſt ihm eben nichts anderes, als der in einem Volke in der Form der (Hegelſchen) Freiheit hervortretende politiſche Vernunftgötze, das höchſte Idol ſeiner ganzen practiſchen Philoſophie; und die Innigkeit iſt der zum Erſticken glühend warme pantheiſtiſche Hauch, den der Götze in dem Kreiſe ſeiner Macht und Herrlichkeit aushaucht, um die Glieder ſeines Vereines in reger und liebender Thätigkeit für ſich zu erhalten.

Von dieſer Apotheoſe des Staates weiß nun allerdings der ſtreng theiſtiſche Katholicismus nichts, und eben ſo wenig weiß er ſich aus gleichem Grunde in einem pantheiſtiſchen Verhältniſſe zu demſelben. Dagegen iſt es ſeine Lehre, die Obrigkeit ſei von Gott verordnet. Was aber die Sittlichkeit angeht, die wahre nämlich, ſo kann er dieſe unmöglich aus einem Syſteme erlernen wollen, in welchem die Unterſchiede von Gut und Bös aufgehoben ſind, wie im Hegel'ſchen. Katholicismus alſo und Hegelianismus ſind geiſtig für immer von einander geſchieden, und es war nur Inſtinct, wenn Hegel den erſtern als ſeinen natürlichen Feind erwitterte. Und vielleicht iſt es gerade dieſes, was Rothe vermocht hat, von der ſittlichen Herrlichkeit des Katholicismus zu ſprechen, die vor ihm ſchon Novalis in folgenden Worten ausgeſprochen: „angewandtes, lebendig gewordenes Chriſtenthum war der alte ka-

1) Wer die meiſten davon erfahren will, mag folgende Seiten der Phil. d. Geſch. nachſchlagen: S. 45, 51, 57, 80, 163, 189, 198, 240, 256, 370, 381, 385, 386, 418, 420, 424. Doch iſt man damitnoch lange nicht am Ende.

2) Philoſophie der Geſch. S. 45.

tholiſche Glaube. Seine Allgegenwart im Leben, ſeine Liebe zur Kunſt, ſeine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit ſeiner Ehen, ſeine menſchenfreundliche Mittheilſamkeit, ſeine Freude an Armuth, Gehorſam und Treue, machen ihn als ächte Religion unverkennbar, und enthalten die Grundzüge ſeiner Verfaſſung [1]).

Nur Einen Vorwurf wollen wir von Hegel noch vernehmen, welcher gewiß nach jenem erſten der wichtigſte iſt. „In der Hoſtie wird Chriſtus als gegenwärtig dargeſtellt, das Stückchen Brod, durch den Prieſter geweiht, iſt der gegenwärtige Gott, der zur Anſchauung kommt und ewig geopfert wird. Chriſtus wird als ein Gegenwärtiges dargeſtellt, und in dieſer Lehre liegt die falſche Beſtimmung, indem nämlich die Hoſtie als ein äußerliches Ding verehrt wird.“ (S. 385, 386.) Der Vorwurf iſt wiederum ganz gegründet. Denn da nach Hegel der Menſch ſelbſt der präſente Gott iſt, ſo kann ſich neben dem Gott nicht noch ein zweiter von Außen her auch als ein gegenwärtiger ihm darſtellen. Aber wundern müſſen wir uns billig an dieſem Orte, daß Hegel ſo ſehr in Selbſtvergeſſenheit gerathen konnte, nicht mehr zu wiſſen, wie er jetzt gerade in vollem Ernſte dieſelben Worte ſpreche, die er einſt in der Phänomenologie des Geiſtes der oberflächlichen und leeren Aufklärerei in den Mund gelegt hat. Dieß ſind aber die Worte, die er dort der flachen Aufklärung untergeſtellt: „Gegen den Glauben begeht die Aufklärung ſchon darin das Unrecht, ſeinen Gegenſtand ſo aufzufaſſen, daß er der ihrige iſt. Sie ſagt hienach über den Glauben, daß ſein abſolutes Weſen ein Steinſtück, ein Holzblock ſei, der Augen habe und nicht ſehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachſen, von Menſchen verwandelt darauf zurückgeſchickt werde; oder nach welcher Weiſe ſonſt der Glaube das Weſen anthropomorphiſire, ſich gegenſtändlich und vorſtellig mache. Die Aufklärung, die ſich für das Reine ausgibt, macht hier das, was dem Geiſte ewiges Leben und heiliger Geiſt iſt, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und beſudelt es mit der an ſich nichtigen Anſicht der ſinnlichen Gewißheit, mit einer An-

---

1) Novalis Schriften, Stuttg. Ausg. 1826. S. 481.

ſicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden iſt, ſo daß ſie ihm dieſelbe rein anlügt. Was er verehrt, iſt ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig, noch ſonſt ein zeitliches ſinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu ſagen, ſein Gegenſtand ſei doch dieß auch, oder gar, er ſei dieſes an ſich und in Wahrheit, ſo kennt theils der Glaube eben ſowohl jenes Auch, aber es iſt ihm außer ſeiner Anbetung [1]". „Dieſe eigene Weisheit der Aufklärung erſcheint dem Glauben nothwendig als die Plattheit ſelbſt und als das Geſtändniß der Plattheit; weil ſie darin beſteht, vom abſoluten Weſen nichts, oder was daſſelbe iſt, von ihm dieſe ganz ebene Wahrheit zu wiſſen, daß es eben nur das abſolute Weſen iſt, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar ſie als das Wahre und dieß Wiſſen von derſelben als dem Wahren, als das Höchſte zu wiſſen. Der Glaube hat das göttliche Recht, das Recht der abſoluten Sichſelbſtgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn ſie verdreht ihn in allen ſeinen Momenten und macht ſie zu etwas Anderm, als ſie in ihm ſind" [2].

Und dieſer platten Weisheit der Alles verdrehenden und lügeredenden Aufklärung mußte Hegel ſelbſt noch in ſeinem ſpäten Alter dem Glauben der katholiſchen Kirche gegenüber unrühmlich verfallen!

8) Ehe wir zum Schluſſe eilen, dringt es uns, über Eines noch ins Klare zu kommen. Die Frage nämlich wünſchten wir beantwortet zu ſehen: Wie! wenn ein Volk oder ein mächtig gewordener Stamm es in ſich verſpüren will, daß die Reihe nun an ihm ſei, Träger des Weltgeiſtes zu ſein, welches iſt bei dieſem Gefühl oder bei dieſem Bewußtſein ſeine Stellung zu andern Völkern und zu andern Stämmen?

Hegel hat die Antwort auf ſchauderhafte Weiſe in ſeiner Philoſophie des Rechts alſo gegeben:

„Weil die Geſchichte die Geſtaltung des Geiſtes in Form des Geſchehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit iſt, ſo

---

1) Phänomenol. S. 417. vergl. 418. 419.

2) Daſelbſt S. 425. 426. vergl. noch 427. 431. 432. 476.

ſind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, und dieſe, weil ſie natürliche ſind, ſind als eine Vielheit außer einander, ſomit ferner ſo, daß Einem Volke eines derſelben zukommt, ſeine geographiſche und anthropologiſche Exiſtenz. Dem Volke, dem ſolches Moment als natürliches Princip zukommt, iſt die Vollſtreckung deſſelben in dem Fortgange des ſich entwickelnden Selbſtbewußtſeins des Weltgeiſtes übertragen. Dieſes Volk iſt in der Weltgeſchichte, für dieſe Epoche, — und es kann in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrſchende. Gegen dieß ſein abſolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsſtufe des Weltgeiſtes zu ſein, ſind die Geiſter der andern Völker rechtslos, und ſie, wie die, deren Epoche vorüber iſt, zählen nicht mehr in der Weltgeſchichte [1])."

Das alſo wäre der Inhalt und das der Character der Hegelſchen Philoſophie der Geſchichte. Und nun iſt es nicht mehr ſchwer, zu beurtheilen, ob die von dieſem Buche erregten Erwartungen erfüllt worden ſind oder nicht. Sie ſind nicht erfüllt worden für alle jene, die nicht wußten, was ſie zu erwarten hatten; ſie ſind wirklich erfüllt worden für ſolche, die nur zu gut wußten, daß ſie nichts zu erwarten hatten. Der Gewinn iſt alſo auf Seite der Erſtern, obwohl er nur in einem negativen Reſultate beſteht, in dem nämlich, daß ſie nun, durch Erfahrung belehrt, wiſſen, welches der Standpunkt des logiſchen Pantheismus ſei, und wie wenig von dieſem aus das unendlich freie Leben der Geſchichte und das wirkliche Walten der Gottheit in ihr begriffen zu werden vermöge. Denn wenn ſchon Schiller von ſeinem dichteriſchen Standpunkte aus von ſich ſelbſt offen und ehrlich bekannte: „die Geſchichte iſt nur ein Magazin für meine Phantaſie, und die Gegenſtände müſſen ſich gefallen laſſen, was ſie unter meinen Händen werden [2]);" ſo gilt das Geſagte von der Phantaſie des logiſchen Pantheismus nur um ſo mehr noch, weil es im Intereſſe des letztern

1) Philoſophie des Rechts S. 432, 433.

2) Schillers Leben von der Frau v. Wolzogen I. Thl. S. 341.

liegt, zu noch weit größern Entſtellungen und Verrenkungen des Factiſchen fortzugehen, als es der blos dichteriſche Standpunkt verlangt. Wenn daher Schiller, um gerade bei ihm ſtehen zu bleiben, in ſeiner Geſchichte des Abfalls der Niederlande und des dreißigjährigen Krieges auch noch ſo ſehr, Statt wirkliche Geſchichte zu ſchreiben, ſeine Phantaſie hat herrſchen laſſen; dahin iſt es bei ihm doch nicht gekommen, die göttlichen Verhältniſſe auf den Kopf zu ſtellen und die ſittliche Weltordnung zu verkehren, wie wir dieß bei Hegels Darſtellung der Weltgeſchichte geſehen haben, in der ſich nur zu ſehr die Wahrheit der Worte beurkundet: wo kein Gott iſt, walten Geſpenſter.

Aber dahin muß es immer kommen, wenn man vom „Abſoluten als der Nacht" ausgeht[1]), und ſich dadurch ganz auf den Standpunkt des Heidenthums ſtellt. „Aus der dunkeln Urnacht waren in der Urzeit das grauſe Geſchick, ſammt dem Tode, dem Schlafe und den Träumen, und die Schickſalsmächte nebſt den Leidenſchaften, Haß und Liebe, Zwietracht und Hader, Betrug und Schuld erzeugt[2])." Dieſer heidniſche Anfang des Lebens und der Geſchichte iſt weſentlich nur der Hegel'ſche, der gleichfalls aus der Nacht iſt: und wie jener dunkle Anfang über das ganze Griechenthum bis zu ſeinem letzten Hauche hin einen finſtern Schatten geworfen; ſo bildet die Nacht des Abſoluten auch bei Hegel den grauſenhaften Hintergrund der ganzen Weltgeſchichte, in welche kein wahrhaft göttliches und geiſterquickendes Licht hineinfällt. Aber glücklich für uns, daß ſich auch hier die Worte des Herrn erfüllen: meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, und eure Wege ſind nicht meine Wege: ſondern ſo viel der Himmel höher iſt als die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher, denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken.

Man hat ſchon oftmals die Geſchichte der Welt einem Strome verglichen, und mit Recht, denn ſie iſt ein ſtrömendes Leben. Der

1) Hegels Werke I. Thl. S. 177.

2) Hesiod. deorum generat. 211—230. Siehe Stuhrs Religionsſyſteme der Helenen S. 273.

Strom aber geht, wie von Gott aus, ſo in Gott zurück, nicht anders, als wie der Dichter ſchön es angedeutet:

Seht den Felſenquell
Freudehell,
Wie ein Sternenblick;
Ueber Wolken
Nährten ſeine Jugend
Gute Geiſter
Zwiſchen Klippen im Gebüſch.
Jünglingsfriſch
Strömt er aus den Wolken
Auf die Marmorfelſen nieder,
Jauchzet wieder
Nach dem Himmel.

Nicht ſo der Strom der Geſchichte, den uns Hegel beſchrieben. Denn dieſer, entquellend der ſchwarzen Schlucht eines finſtern Parkes, das Paradies genannt, wo der urſprüngliche Menſch mit wilden Thieren wild lebt, ſetzt, ein dunkles, unheimliches Gewäſſer ſchon von Anfang, am Lebensbaum ſtolz vorüberbrauſend, ſeinen unbändigen Lauf durch die Gefilde des Morgen- und Abendlandes, denen als Gott er ſich verkündet, fort, indem er mit Leidenſchaften, böſen Trieben, Betrug und Laſtern zu immer raſcherem Gange ſich anſchwellt, und, wie die Höllenflüſſe, der Styx, der Acheron, der Phlegeton, und der tiefer liegende Cocytus, nach der Schilderung, die Dante von ihnen uns in der göttlichen Komödie gemacht, von den Thränen der Menſchen ſich nährt, bis endlich der Herr der Welt und des Lebens gebietend ihm zuruft: Bis hieher ſollſt du kommen und nicht weiter: hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen[1]; und der Strom, wie einſt das Weltmeer, das floh, und wie der Jordan, der zurückwich[2], vor dem Dräuen des Allmächtigen in ſich zuſammenſchwindet, und unter den Föhren des Nordens im Sande ſpurlos verloren geht.

1) Hiob 38, 11.
2) Pſalm 177, 3. 5.

Dritte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der abſolute Geiſt.

Das Allgemeine.

Die Entwicklung des Begriffes des abſoluten Geiſtes.

Zu je an ſich höheren und dem menſchlichen Geiſte wichtigeren und bedeutungsvolleren Beſtimmungen wir nunmehr aufſteigen, deſto mehr muß uns daran gelegen ſein, in der Begriffsentwicklung nichts zu überſpringen. Wir faſſen daher den abſoluten Geiſt zunächſt ſo, wie der Uebergang zu ihm vom objectiven Geiſte aus durch Hegel bewerkſtelligt wird.

In der Encyklopädie lautet der Uebergangsparagraph alſo: „Der Volksgeiſt enthält Naturnothwendigkeit, und ſteht in äuſſerlichem Daſein; die in ſich unendliche ſittliche Subſtanz iſt für ſich eine beſondere und beſchränkte, und ihre ſubjective Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtloſe Sitte, und Bewußtſein ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältniſſe gegen eine äuſſerliche Natur und Welt. Aber es iſt der in der Sittlichkeit denkende Geiſt, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeiſt in ſeinem Staate und deſſen zeitlichen Intereſſen, dem Syſteme der Geſetze und der Sitten hat, in ſich aufhebt, und ſich zum Wiſſen ſeiner in ſeiner Weſentlichkeit erhebt, ein Wiſſen, das jedoch ſelbſt die immanente Beſtimmtheit des Volksgeiſtes hat. Der denkende Geiſt der Weltgeſchichte aber, indem er zugleich jene Beſchränktheiten der beſondern Volksgeiſter abgeſtreift, erfaßt ſeine concrete Allgemeinheit, und erhebt ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wiſſende Vernunft frei für ſich und die Nothwendigkeit, Natur und Geſchichte nur ſeiner Offenbarung dienend und Gefäße ſeiner Ehre ſind [1]."

Fragen wir nun, was dasjenige ſei, was in der dialektiſchen Bewegung vom objectiven Geiſte zum abſoluten Geiſt forttreibt; ſo antwortet der vorgehende Paragraph der Encyklopädie:

---

1) Encyklopädie §. 552. S. 554.

es iſt die im Volksgeiſte enthaltene Naturnothwendigkeit; es iſt das bloß äuſſerliche Daſein eben deſſelben Volksgeiſtes; es iſt die ſittliche Subſtanz, welche und ſofern ſie eine beſondere und beſchränkte iſt; es iſt die Zufälligkeit, mit welcher die ſubjective Seite behaftet iſt; es iſt die Sitte als eine noch bewußtloſe; und es iſt endlich das Bewußtſein der ſittlichen Subſtanz, daß ihr Inhalt ein noch zeitlich Vorhandenes und ein im Verhältniß gegen die äuſſere Natur Stehendes ſei.

Dabei können wir nun freilich das Erſtaunen nicht verbergen, das durch den Gedanken entſteht, all dieſes rein Aeuſſerliche, Naturnothwendige, Zeitliche, Beſchränkte, Zufällige und Bewußtloſe ſei durch den bisher vor ſich gegangenen und von Hegel beſchriebenen Proceß längſt aufgezehrt und aufgehoben. Denn der Proceß iſt, insbeſondere der des objectiven Geiſtes, nicht nur zugleich eine fortgehende Reinigung der Triebe, ſondern auch eine eben ſo ununterbrochene Läuterung, in Folge deren das, was der Idee des Guten noch nicht entſpricht, dieſer entſprechend gemacht wird. Vor Allem gilt dieß aber vom Staate, von welchem nicht nur geſagt wird, er ſei „di Wirklichkeit der ſittlichen Idee[1]),“ „die ſubſtantielle Freiheit,“ „die ſich als Wille verwirklichende Vernunft[2]),“ ſondern auch, daß er „der göttliche Wille, und zwar als gegenwärtiger, ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt[3]),“ ja daß er der präſente Gott ſelbſt ſei[4]). Iſt nun aber der Staat dieß Alles, wie kann da noch reine Nothwendigkeit, Aeuſſerlichkeit, Beſchränktheit, Zufälligkeit, Bewußtloſigkeit und Zeitlichkeit Statt finden? Es handelt ſich hiebei nicht darum, ob wir am Staate ſo Vieles vermiſſen, ſondern darum, daß Hegel es vermiſſen kann, oder vermiſſen muß.

---

1) Rechtsphiloſ. §. 257. S. 312.

2) Daſelbſt und §. 258. S. 320.

3) A. a. O. §. 270. S. 334.

4) Vergl. unſere obige Darſtellung und Beurtheilung der Rechtsphiloſophie und der Philoſophie der Geſchichte.

Indem er aber nun einmal jene obigen Mängel namhaft macht, iſt zu ſehen, wie er dazu durch ſeine Rechtstheorie ſich Berechtigung gibt. Er ſpricht ſich hierüber in der Philoſophie des Rechts in einer auch ſchon früher mitgetheilten Stelle alſo aus: „In das Verhältniß der Staaten gegen einander, weil ſie darin als beſondere ſind, fällt das höchſt bewegte Spiel der innern Beſonderheit der Leidenſchaften, Intereſſen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laſter, wie der äuſſern Zufälligkeit, in den größten Dimenſionen der Erſcheinung, — ein Spiel, worin das ſittliche Ganze ſelbſt, die Selbſtſtändigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgeſetzt wird. Die Principien der Volksgeiſter ſind um ihrer Beſonderheit willen, in der ſie als exiſtirende Individuen, ihre objective Wirklichkeit und ihr Selbſtbewußtſein haben, überhaupt beſchränkte, und ihre Schickſale und Thaten in ihrem Verhältniſſe zu einander ſind die erſcheinende Dialektik der Endlichkeit dieſer Geiſter, aus welcher der allgemeine Geiſt, der Geiſt der Welt, als unbeſchränkt eben ſo ſich hervorbringt, als er es iſt, der ſein Recht, — und ſein Recht iſt das allerhöchſte, — an ihnen in der Weltgeſchichte, als dem Weltgerichte, ausübt[1]."

Hierüber haben wir ſogleich Mehreres zu bemerken.

1) Wenn von einem Fortſchritt vom objectiven Geiſte zum abſoluten durch Reinigung die Rede iſt, und ſo die Vorſtellung ſich nahe legt, als ſei der abſolute Geiſt eben das, was nicht nur die Reinigung wolle, ſondern auch bewirke, was den weitern Begriff gibt, er ſelbſt ſei ſeiner Natur und ſeinem Weſen nach das abſolut Reine, das Lautere, Heilige, daher auch das demjenigen Widerſtrebende, wovon der Geiſt ſich zu befreien hat; ſo täuſchen wir in dieſer Vorausſetzung uns ſehr, denn was in der Beſonderung als in ſeiner Wirklichkeit ſich befindet, iſt Gott ſelbſt, der ſich zum Behufe der Selbſtentwicklung beſondert hat. Das haben wir ja ſchon oben aus der Phänomenologie geſehen: „daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäuſſert, ſein Daſein in ſich

1) Rechtsphiloſophie §. 346. S. 430.

geht und böſe wird [1])." Kommt nun aber durch dieſe Selbſtentäuſſerung, welche Selbſtbeſonderung iſt, das Böſe, und iſt das Böſe das, was Hegel der Reihe nach einander als Leidenſchaft, Gewalt, Unrecht, Laſter und Schuld [2]) aufführt; ſo iſt in der That das Böſe, wie es in dieſen Formen vorkommt, nur eine naturnothwendige Erſcheinung am göttlichen Leben ſelbſt.

2) Die innere Verkehrtheit dieſer Naturnothwendigkeit tritt eben darin recht deutlich hervor, daß das, was Gott einerſeits wollen muß, wiederum das iſt, was er andrerſeits an ſich aufheben ſoll, und aufheben muß, wenn er abſoluter Geiſt ſein ſoll. Gott muß alſo vermöge ſeiner Natur wollen, was er vermöge ſeiner Natur nicht wollen muß. Er muß das Böſe wollen, weil er die Beſonderung ſeines Weſens wollen muß, um dadurch lebendige Wirklichkeit zu gewinnen; er muß das Böſe nicht wollen, weil er die Beſonderung als ſolche doch wiederum nicht wollen kann, weil er bei ſich ſein will, und deßwegen die Beſonderung aufhebt. Das Weſen Gottes iſt daher ein ſolches, welches mit einem innern Widerſpruche behaftet iſt.

3) Daraus iſt aber klar, daß das Hegelſche Syſtem keine wirkliche und wahre Idee von Gott kennt, und eben ſo wenig eine Idee, die ſich in der Entwicklung gleich zu bleiben vermöchte, und nicht vielmehr fortwährend in Widerſprechendes übergehen müßte. Wenn aber Hegel, ſowohl um ſein Syſtem von andern Syſtemen zu unterſcheiden, als daſſelbe gegen dieſe als die niedriger ſtehenden zu rechtfertigen, ſich auf die Negation, die Seele aller dialektiſchen Bewegung, beruft; ſo iſt zwar jener oben berührte Widerſpruch ein aus dem Syſteme erklärter, aber darum noch nicht gerechtfertigter; vielmehr ſehen wir uns in die Nothwendigkeit verſetzt, die Negation im Ernſte, und daher ſo zu nehmen, wie ſie allein genommen werden kann, als Negation der Gottheit ſelbſt, d. h. als Negation, durch welche

1) Phänomenologie S. 584.

2) Rechtsphiloſophie §. 340. S. 430. und §. 445. S. 432.

die Idee der Gottheit in Wirklichkeit negirt, d. h. aufgehoben wird. Der Begriff Gottes, deſſen Weſen die Negation im Sinne Hegels iſt, iſt daher der Widerſpruch ſelbſt.

4) An dieſe Bemerkung reihen wir ſogleich die andere an, daß eine Lehre, welche die Gottheit durch ſolche Mittel, wie Leidenſchaft, Gewalt, Unrecht, Laſter und Schuld ſich realiſiren läßt, ſich von ſelbſt des Rechts begeben habe, den Individuen in der Menſchheit irgend noch ein ſittliches Geſetz vorſchreiben zu dürfen. Denn nicht nur könnte dieſes Geſetz der Ausdruck des göttlichen Willens nicht ſein, ſondern der einzelne Menſch, der ſich an jenes Geſetz innerlich zu halten beſtreben möchte, würde durch eben dieſes ſittliche Streben ſich in Widerſpruch und Kampf mit Gott ſelbſt ſetzen. Kampf und Widerſpruch mit Gott würde aber um ſo vergeblicher ſein, je mehr das Individuum ſelbſt nur ein aus der Gottheit herausgetriebenes machtloſes Moment iſt, welches in jedem Augenblicke der göttlichen Nothwendigkeit unterliegt, womit am Menſchen jede wahrhaft ſittliche Regung und jeder heilige Ernſt zuletzt von ſelbſt zum Gegenſtande mitleidigen Lächelns wird. Mit Recht nennt daher Hegel das Leben ein höchſt bewegtes, und wir ſetzen hinzu, höchſt trauriges Spiel.

5) Dieſes Spiel hat aber die weitere Eigenſchaft, daß es ein nothwendiges iſt. Ohne die durch das Princip der Negativität geſetzte Bewegung würde das ganze, im Proceſſe begriffene Leben ins Stocken gerathen, und der Puls des allgemeinen und beſondern Daſeins aufhören zu ſchlagen. In welcher Weiſe aber wird eben jenes Spiel durch das Princip der Negativität ein höchſt bewegtes? Dadurch, daß die verſchiedenen Volksgeiſter durch ihr particulares Intereſſe hinter einander gerathen und ſich wechſelweiſe durch Kampf den Untergang bereiten. Gleichwie, nach der Phänomenologie [1]), das Ich mit dem Ich auf Leben und Tod um ſeine Anerkennung kämpft, und aus der endlichen Löſung des Verhältniſſes Herrſchaft und Knechtſchaft hervorgeht; eben ſo kämpfen nun Staaten mit Staaten, indem jeder derſelben ſein

1) Siehe oben S. 285—287. ferner S. 327.

particuläres Wohl im Auge hat und mit ſeinem beſondern Willen zur öffentlichen Geltung zu bringen ſtrebt. Die Negation iſt daher eine gegenſeitige und erſcheint als Conflict der Volksgeiſter unter einander, die, den Conflict ſofort zum Kampfe erhebend, ihre Selbſterhaltung auf den Untergang der andern zu gründen ſuchen. Dieſer Kampf auf Leben und Tod, wie er unter den Staaten vor ſich geht und den Inhalt der Weltgeſchichte bildet, iſt ſofort jene Dialektik, durch welche der nur an ſich ſeiende Geiſt zum Weltgeiſte wird, der Weltgeiſt aber zum abſoluten Geiſte ſich hinauf ſteigert. Geographiſche und klimatiſche Beſtimmtheit macht den Staat zu einem Beſondern, der als beſonderer ſein particuläres Intereſſe hat; damit aber Leben und Bewegung ſei, erhitzt ſich der beſondere Volkswille mit ſeinem beſondern Intereſſe durch Leidenſchaft, und geht, um zu ſeinem Ziele zu gelangen, zur Gewalt, zum Unrecht, zum Betrug, zum Laſter über, die ihm ſo zu Mitteln werden, das, was durch Talent und Tugend nicht erlangt werden kann, um ſo ſicherer davon zu tragen. Fragen wir aber, was iſt dasjenige, was ſo als negatives Princip die vorhin genannte Dialektik bewirkt, durch welche angeblich der Weltgeiſt wird; ſo iſt die Antwort auf dem Standpunkte des Chriſtenthums nicht ſchwer zu geben: es iſt jener böſe Geiſt, der Geiſt der Verneinung, der als der Urheber und Beförderer alles moraliſchen Uebels in der Welt zugleich die ewige Unruhe in ſich ſelber iſt, durch welche getrieben er die Negation gegen alle Wahrheit und gegen alle Ordnung erhält und ſein Leben, ſeine Thätigkeit, ſeine Luſt und ſeine Freude in eben dieſer Negation findet. Und dieſer Geiſt iſt nicht nur dem abſoluten Geiſte zu ſeiner Selbſtmanifeſtation nothwendig, ſondern der abſolute Geiſt verwirklichet ſich ſelbſt ſogar durch ihn. Daher ſagt eine aus der Hegelſchen Schule hervorgegangene Erklärung des Götheſchen Fauſt: „Der Teufel iſt das Princip des Endlichen, Negativen, welches nur in der abſtracten Trennung dem Unendlichen, Poſitiven, feindſeligen Widerſtand leiſtet, auſſer dieſer Trennung aber mit dem Unendlichen in der

engſten Verbindung ſteht, und demſelben ſeine Bedeutung verleiht[1]."

Nach dieſen Zwiſchenbemerkungen gehen wir zu der Beſprechung der Art und Weiſe über, wie Hegel aus dem Weltgeiſte den abſoluten Geiſt gewinnt. Wenn der Weltgeiſt, wie Hegel will, aus der Befreiung der ſittlichen Subſtanz von ihren Beſonderheiten hervorgeht, in denen ſie in den einzelnen Völkern wirklich iſt[2]; ſo ſollte man glauben, der Weltgeiſt, auf ſolche Weiſe frei geworden, bedürfe einer weiteren Befreiung und Reinigung von dem, was die Volksgeiſter durch ihr nationales Moment Beſonderes und Beſchränktes an ſich haben, nicht mehr. Dem aber iſt, wie wir ſehen, nicht ſo, vielmehr iſt der Weltgeiſt immer noch das, was er in und durch die Volksgeiſter iſt. Wie er ſich durch ſie verwirklicht hat; ſo iſt er noch mit ihrem Weſen behaftet, und zwar mit dieſem nicht als mit einem Weſen, welches, weil es ſelbſt Ausdruck einer göttlichen Idee, auch ein an ſich Hohes, Edles, Schönes und Herrliches[3] iſt, ſondern mit einem ſolchen, mit welchem Hegel ſtets den Begriff der Leidenſchaft, der Gewalt, des Unrechts, des Betrugs und des Laſters verbindet. Iſt allerdings dieß das Weſen des Nationalen, und nicht ein durch die beſondere göttliche Idee dem Volke aufgedrücktes eigenthümliches Gepräge; ſo iſt allerdings zu wünſchen, daß der Weltgeiſt davon ſich befreie. Aber wir fragen, was bleibt übrig, wenn der Weltgeiſt, der ſich in den Völkergeiſtern verwirklichet, ſich von eben dieſen Geiſtern als Unholden befreit? Die Antwort iſt: der abſolute Geiſt. Allein wir müſſen, unzufrieden mit dieſer Antwort, wiederum fragen: Kann der abſolute Geiſt von dem ſich wahrhaft befreien, worin er ſeine lebendige Wirklichkeit hat? Wird folglich der abſolute Geiſt wirklich durch ſeine

1) (Göſchel) über Göthes Fauſt. Leipzig bei Hartmann 1824. S. 50.

2) Rechtsphiloſophie §. 340—360. S. 430—440.

3) Vergl. unſere Schrift: der Pragmatismus der Geiſtesgaben, oder das Wirken des göttlichen Geiſtes im Menſchen und in der Menſchheit, und zwar hier das über die Nationalität im Allgemeinen, ſo wie das über die beſondern Völker Vorgebrachte S. 38—105.

Unwirklichkeit? — d. h. durch Ablegung deſſen, wodurch er wirklich iſt? — Wir kehren, weil die Rechtsphiloſophie in ihren, wir müſſen ſagen, würdeloſen Beſtimmungen uns nicht befriedigt, zu der Encyklopädie, und zwar zu jener Stelle zurück, die wir oben mitgetheilt haben [1]). Da wir aber ſchon früher in dieſer Stelle gleichfalls ein Ungenügendes gefunden haben, ſo wollen wir der Stelle aus der Encyklopädie eine andere an die Seite geben, und zwar aus der Aeſthetik. Dieſe Stelle lautet alſo: „Wenn wir, was die abſolute Idee in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit ſei, kurz bezeichnen wollen, ſo müſſen wir ſagen, ſie ſei Geiſt, und zwar nicht etwa der Geiſt in ſeiner endlichen Befangenheit und Beſchränktheit, ſondern der allgemeine unendliche und abſolute Geiſt, der aus ſich ſelber beſtimmt, was wahrhaft das Wahre iſt. Fragen wir nur unſer gewöhnliches Bewußtſein, ſo drängt ſich freilich vom Geiſt die Vorſtellung auf, als ob er der Natur gegenüber ſtehe, der wir dann die gleiche Würde zuſchreiben, doch in dieſem Nebeneinander und Bezogenſein der Natur und des Geiſtes als gleich weſentlicher Gebiete iſt der Geiſt nur in ſeiner Endlichkeit und Schranke, nicht in ſeiner Unendlichkeit und Wahrheit betrachtet. Dem abſoluten Geiſte nämlich ſteht die Natur weder als von gleichem Werthe, noch als Grenze gegenüber, ſondern erhält die Stellung durch ihn geſetzt zu ſein, wodurch ſie ein Product wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen iſt. Zugleich iſt der abſolute Geiſt nur als die abſolute Thätigkeit zu faſſen, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Dieß Andere nun, als das er ſich von ſich unterſcheidet, iſt einerſeits eben die Natur, und der Geiſt die Güte, dieſem Andern ſeiner ſelbſt die ganze Fülle ſeines eigenen Weſens zu geben. Die Natur haben wir deßhalb ſelber als die abſolute Idee in ſich tragend zu begreifen, aber ſie iſt die Idee in der Form: durch den abſoluten Geiſt als das Andere des Geiſtes geſetzt zu ſein. Wir nennen ſie in ſo fern ein Geſchaffenes. Ihre Wahrheit aber iſt deßhalb das Setzende ſelber, der Geiſt, als die Idealität und Negativität, indem er ſich zwar in ſich beſondert und negirt, aber

1) Encyklopädie §. 552. S. 554.

dieſe Beſonderung und Negation ſeiner als die durch ihn geſetzte eben ſo aufhebt, und Statt darin eine Grenze und Schranke zu haben, mit ſeinem Andern ſich in freier Allgemeinheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Dieſe Idealität und unendliche Negativität macht den tiefen Begriff der Subjectivität des Geiſtes aus. Als Subjectivität nun aber iſt der Geiſt zunächſt nur erſt an ſich die Wahrheit der Natur, indem er ſeinen wahren Begriff noch nicht für ſich ſelber gemacht hat. Die Natur ſteht ihm ſomit nicht als das durch ihn geſetzte Andere, in welchem er zu ſich ſelber zurückkehrt, gegenüber, ſondern als unüberwundenes beſchränkendes Andersſein, auf welches, als auf einer vorgefundenen Objectivität, der Geiſt als das Subjective in ſeiner Exiſtenz des Wiſſens und Wollens bezogen bleibt, und nur die andere Seite zur Natur zu bilden vermag. In dieſe Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretiſchen ſowohl als des praktiſchen Geiſtes, die Beſchränktheit im Erkennen und das bloſſe Sollen im Realiſiren des Guten. Auch hier wie in der Natur iſt die Erſcheinung ihrem wahrhaften Weſen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geſchicklichkeiten, Leidenſchaften, Zwecken, Anſichten und Talenten, die ſich ſuchen und fliehen, für und gegeneinander arbeiten und ſich durchkreuzen, während ſich bei ihrem Wollen und Beſtreben, Meinen und Denken die mannigfaltigſten Geſtalten des Zufalls fördernd und ſtörend einmiſchen. Dieß iſt der Standpunkt des nur endlichen, zeitlichen, widerſprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unſeligen Geiſtes. Denn die Befriedigungen, die dieſe Sphäre bietet, ſind in der Geſtalt ihrer Endlichkeit ſelbſt immer noch beſchränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtſein, Wollen und Denken erhebt ſich deßhalb über ſie und ſucht und findet ſeine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Dieſe Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geiſtes den Stoff ſeiner Endlichkeit hinaufhebt, iſt dann erſt die wahre Enthüllung deſſen, was die Erſcheinungswelt ihrem Begriffe nach iſt. Der Geiſt erfaßt die Endlichkeit ſelber als das Negative ſeiner, und erringt ſich dadurch ſeine Unendlichkeit. Dieſe Wahrheit des endlichen

Geiſtes iſt der abſolute Geiſt. In dieſer Form nun aber wird der Geiſt nur wirklich als abſolute Negativität; er ſetzt in ſich ſelber ſeine Endlichkeit, und hebt ſie auf. Dadurch macht er ſich in ſeinem höchſten Gebiete für ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeines Willens. Das Abſolute ſelber wird Object des Geiſtes, indem der Geiſt auf die Stufe des Bewußtſeins tritt, und ſich in ſich als Wiſſen des und dieſem gegenüber als abſoluter Gegenſtand des Wiſſens unterſcheidet. Von dem frühern Standpunkte der Endlichkeit des Geiſtes aus, iſt der Geiſt, der von dem Abſoluten als gegenüberſtehenden unendlichen Objecte weiß, dadurch als das davon unterſchiedene Endliche beſtimmt. In der höhern ſpeculativen Betrachtung aber iſt es der abſolute Geiſt ſelber, der, um für ſich das Wiſſen ſeiner ſelbſt zu ſein, ſich in ſich unterſcheidet, und dadurch die Endlichkeit des Geiſtes ſetzt, innerhalb welcher er ſich abſoluter Gegenſtand des Wiſſens ſeiner ſelbſt wird[1]).“

In dieſer Stelle ſind die beiden andern, die aus der Encyklopädie und die aus der Rechtsphiloſophie mitgetheilten, zuſammenbefaßt. Denn auch ſie geht ein auf die ſich durchkreuzenden Leidenſchaften, Anſichten und Zwecke; aber das Bild, das davon entworfen wird, iſt ein weniger häßliches und weniger abſchreckendes. Auch iſt wenigſtens der Fortſchritt zum abſoluten Geiſte näher bezeichnet. Eben jener verwirrende Anblick von ſich durchkreuzenden Leidenſchaften, Zwecken und Intereſſen bringt den Geiſt auf ſich ſelber zurück und macht, daß er ſich fühlt als endlichen, zeitlichen, ſich widerſprechenden, und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unſeligen Geiſt. Um ſich dieſer Unſeligkeit zu entreiſſen, erhebt er ſich über jene endlichen Strebungen und ſucht und findet ſeine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung im Unendlichen und Wahren. Aber wie geſchieht dieſe Erhebung? Der abſolute Geiſt iſt, wie es in der Stelle heißt, nur als die abſolute Thätigkeit zu faſſen, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Der Unterſchied ſoll aber, eben ſo wie er geſetzt iſt, wieder aufgehoben

1) Aeſthetik I. Bd. S. 120—122.

werden. Wie geſchieht aber das Aufheben dieſes Unterſchiedes? Hegel antwortet: Der Geiſt erfaßt die Endlichkeit ſelber als das Negative ſeiner, und erringt ſich dadurch ſeine Unendlichkeit. Das heißt mit andern Worten: Indem der Geiſt ſich ſelbſt als den endlichen erfaßt, erfaßt er ſich auch nach jener Seite, nach welcher die Endlichkeit vermöge der an ihr haftenden Negativität das Unendliche als das allein Wahre an ſich aufzeigt. Der Geiſt kommt daher dialektiſch durch die Negativität von der Endlichkeit zur Unendlichkeit hinüber, an welcher ſich als an dem allein Wahren die Endlichkeit aufzuheben hat. Der Geiſt vollzieht daher dieſe Dialektik an ſich ſelber, und dieſe dialektiſche Vollziehung des Geiſtes an ſich ſelber iſt das Abſolutwerden des Geiſtes: Der endliche Geiſt oder der Weltgeiſt wird abſoluter Geiſt.

Und nun werden wir auch den oben aus der Encyklopädie angeführten Paragraphen vollſtändig verſtehen[1]). Es iſt der in der Sittlichkeit denkende Geiſt, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeiſt in ſeinem Staate und deſſen zeitlichen Intereſſen hat, in ſich aufhebt, und ſich zum Wiſſen ſeiner in ſeiner Weſentlichkeit erhebt. Der denkende Geiſt der Weltgeſchichte aber, indem er zugleich jene Beſchränkheiten der beſondern Volksgeiſter und ſeine eigene Weltlichkeit abgeſtreift, erfaßt ſeine concrete Allgemeinheit, und erhebt ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als der ewig wirklichen Wahrheit.

Wichtig iſt noch, was Hegel in der Anmerkung zu dem genannten Paragraphen zur näheren Erklärung beibringt: „Es iſt früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott iſt, gezeigt worden (§. 192. vgl. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, als durch welche der weſentliche Inhalt des Ausgangspunktes von ſeiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten iſt. Dieß in der logiſchen Form abſtracte Moment hat nun ſeine concreteſte Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, iſt das reelle ſittliche Selbſtbewußtſein; die Negation, durch

1) Encyklopädie §. 552. S. 554. Siehe oben S. 641.

welche es ſeinen Geiſt zu ſeiner Wahrheit erhebt, iſt die in der ſittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung ſeines Wiſſens von der ſubjectiven Meinung und Befreiung ſeines Willens von der Selbſtſucht der Begierde[1])."

Dieſe Beſtimmung iſt an ſich deutlich. Hegel beruft ſich hiebei zuerſt auf §. 192. der Encyklopädie. An dieſem Orte wird der Schluß der Nothwendigkeit verhandelt. Der Schluß wird hier nach den Unterſchieden, die er enthält, genommen; das allgemeine Reſultat des Verlaufs derſelben aber iſt, daß ſich darin das Sichaufheben dieſer Unterſchiede und des Auſſerſichſeins des Begriffs ergibt. Das Schließen erhält die Beſtimmung, die Negation der Beſtimmtheiten zu enthalten. Wir verweiſen übrigens auf das über den Schluß und ſeine Bedeutung ſchon oben Vorgebrachte[2]). Sodann verweiſt Hegel auf §. 204., und zwar die Anmerkung. In dieſem Paragraphen handelt er, und zwar in der Lehre vom Begriff, über die Teleologie[3]). In der Anmerkung hiezu nun heißt es unter Anderm: „Bedürfniß, Trieb ſind am nächſten liegende Beiſpiele vom Zweck. Sie ſind der gefühlte Widerſpruch, der innerhalb des lebendigen Subjects ſelbſt Statt findet, und gehen in die Thätigkeit, dieſe Negation, welche die noch bloſſe Subjectivität iſt, zu negiren[4])." Später aber wird hinzugefügt: „Es iſt dieß dieſelbe Negation, welche in der Erhebung des Geiſtes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt ſo wie gegen die eigene Subjectivität ausgeübt wird[5])."

So alſo erfahren wir, was die Endlichkeit, die negirt werden ſoll, ſei: es ſind die zufälligen Dinge der Welt, und es iſt die eigene Subjectivität.

Aber was noch immer nicht mit Klarheit ſich herausgeſtellt hat, iſt der abſolute Geiſt. Wer iſt dieſer abſolute Geiſt an und für ſich? Hat er wahrhafte Realität auch auſſer

1) Encyklopädie §. 552. Anmerkung S. 555.
2) Siehe oben S. 442—446.
3) Siehe oben S. 415—422.
4) Encyklopädie §. 204. S. 198.
5) A. a. O.

der Welt und der Menſchheit, und führt die dialektiſche Bewegung zu ihm nur hin als zu einem Andern? —

Mit Nichten. — Der abſolute Geiſt, zu welchem durch die dialektiſche Bewegung übergegangen wird, iſt nichts Anderes, als der in der Welt ſeine Wirklichkeit habende und über die Welt ſelbſt nicht hinausgreifende Geiſt, daher der Weltgeiſt, wie wir ihn ſchon lange her kennen gelernt haben. Die ganze Neuheit beſteht daher darin, daß der Geiſt, der in die Endlichkeit eingegangen iſt, und in den Geiſtern der Individuen und der Völker ſeine lebendige Verwirklichung geſucht und gefunden hat, nunmehr die Endlichkeit ohne Weiteres von ſich abſtreift und ſich abſolut ſetzt. Die Negation der Endlichkeit iſt ſomit die Negation der Negation, durch welche die Realität des abſoluten Geiſtes ſich herausſtellt. Der Geiſt, der ſich als endlichen negirt und aufhebt, kann ſich nur im Unendlichen aufheben; er hebt ſich aber im Unendlichen auf, indem er ſich ſelbſt abſolut ſetzt. Dieſes Sichabſolutſetzen des bisher endlichen Geiſtes nennt Hegel eine Erhebung des Geiſtes zu Gott, welche Erhebung die in der Religion vor ſich gehende ſein ſoll, eine Erhebung jedoch, welche, wie wir jetzt ſchon ſehen, weit davon entfernt iſt, das zu ſein, was wir ſonſt unter religiöſer Erhebung verſtehen. Denn die Hegelſche Erhebung iſt nichts Anderes als die hochmüthigſte Ueberhebung, die Selbſtvergötterung (Apotheoſe) des endlichen Geiſtes.

Was iſt alſo, fragen wir jetzt nochmals, der abſolute Geiſt? —

Die Antwort iſt: Er iſt der Geiſt der Welt, wie dieſer als der ſittlich gereinigte und befreite daſteht. Die Gottheit feiert alſo ihre wahee Wirklichkeit in der Menſchheit, wie dieſe ein ſittliches Ganze, befreit von individueller Beſonderheit und nationaler Beſchränktheit iſt. Aber eben darum iſt es auch die Menſchheit ſelbſt, welche ſich als Gottheit begreift, daher die Realität des abſoluten Geiſtes lediglich in ſich ſelber ſetzt, und ſomit keinen Gott auſſer ihr ſelber anerkennt.

Wie aber, können wir fragen, wenn die Menſchheit in dieſem Sinne ſich nicht zu Gott erheben, d. h. zu Gott machen wollte? Wenn es ihr einfiele, in jener Naturbeſtimmtheit zu verharren, in welcher ſich Gott in ihr ſelbſt anfänglich geſetzt hat, in jener Naturbeſtimmtheit nämlich, in welcher die Leidenſchaften, Laſter, Triebe, Neigungen und Intereſſen herrſchen? Wie ſoll es hier zu einem abſoluten Geiſte kommen? Dieſe Frage kann um ſo weniger als eine unſtatthafte abgewieſen werden, als ein ſehr großer Theil der Menſchheit in der That Miene zu machen ſcheint, zwiſchen dem Laſter der Apotheoſe und dem gewöhnlichen der Sinnlichkeit lieber dem letzteren den Vorzug geben zu wollen. Mit der Nothwendigkeit, die vom abſoluten Geiſt als eine abſolut beſtimmende ausgeht, ſcheint nicht geholfen zu ſein. Oder iſt der göttliche Geiſt entſchloſſen, die Gräuel der Geſchichte noch um ein Bedeutendes zu vermehren, ehe er in ſeine Abſolutheit eingeht? — Denn bis jetzt hat ſich wahrlich die Menſchheit noch lange nicht auf jene Höhe des ſittlichen Lebens erhoben, die nothwendig erreicht ſein muß, ehe wir ſagen können, die Periode des abſoluten Geiſtes ſei angebrochen. Soll daher der abſolute Geiſt dennoch ſein, und ſoll ſein Reich, wie Hegel in der Philoſophie der Geſchichte will, ſchon mit dem Chriſtenthume begonnen haben; ſo müſſen wir ſagen, der abſolute Geiſt ſei entweder nur der beſſere Theil der Menſchheit, oder die im Geſchlechte unverlorene höhere Hoffnung einer einſtigen beſſern Zeit. Doch ohne auf dieſe Seite in der Betrachtung uns zu wenden, gehen wir den Hegelſchen Beſtimmungen über den abſoluten Geiſt weiter nach.

Der abſolute Geiſt iſt nur der hypoſtaſirte endliche Geiſt, das haben wir aus der bisherigen Entwicklung ſeines Begriffs als Reſultat gewonnen. Aber eben ſo haben wir auch geſehen, daß der abſolute Geiſt in den endlichen Geiſt ſich entläßt, um ſich durch dieſen zu ſeinem wahren Sein zu entwickeln. Nun aber fährt Hegel, zu der Darſtellung des abſoluten Geiſtes ſchon fortgegangen, alſo weiter: „Der Begriff des Geiſtes hat ſeine Realität im Geiſte. Daß dieſe in der Identität mit jenem als das Wiſſen der abſoluten Idee ſei, hierin iſt die

nothwendige Seite, daß die an ſich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit ſei, um die deſſen würdige Geſtalt zu ſein. Der ſubjective und der objective Geiſt ſind als der Weg anzuſehen, auf welchem ſich dieſe Seite der Realität oder der Exiſtenz ausbildet[1]).“

Was kann der Ausdruck: „Der Begriff des Geiſtes hat ſeine Realität im Geiſte,“ in der Lehre vom abſoluten Geiſte wohl anders bedeuten, als der Begriff des abſoluten Geiſtes hat ſeine Realität im endlichen Geiſte, welcher endliche Geiſt ſich in ſeiner Endlichkeit negirt, und durch eben dieſe Negation abſoluter Geiſt wird. Nur nach dieſer Interpretation hat das ſogleich Folgende Sinn. Denn nur ſo verſtanden ſind der ſubjective und der objective Geiſt, und zwar nach den oben über beide gegebenen Beſtimmungen, als der Weg anzuſehen, auf welchem ſich dieſe Seite der Realität oder der Exiſtenz ausbildet. Der ganze bisherige Proceß war ja nur ein Proceß der Reinigung und Befreiung des endlichen Geiſtes, und damit eine allmälige Einweihung auf ſeine künftige Exiſtenz.

Hegel fährt ſodann fort: „Der abſolute Geiſt iſt eben ſo ewig in ſich ſeiende als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt. Die Religion, wie dieſe höchſte Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, iſt eben ſo ſehr als vom Subjecte ausgehend und in demſelben ſich befindend als objectiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt[2]).“

Wenn Hegel für ſeine Vorſtellung vom abſoluten Geiſte ſtets zwei Seiten offen hält, die eine, wonach der abſolute Geiſt nur der hypoſtaſirte endliche Geiſt iſt, die andere, wonach der abſolute Geiſt in den endlichen Geiſt ſich entläßt, dieſen aus ſich herausſetzt, um ſich durch denſelben zu entwickeln, und nach dieſer Entwicklung aus ihm in ſich ſelbſt zurückzukehren; ſo iſt in dem

1) Encyklopädie §. 553. S. 567.
2) Encyklopädie §. 554. S. 567. 568.

eben mitgetheilten Paragraphen dieſe andere Seite hervorgehoben, und die Religion vorläufig zu einer Form jener in ſich und zu ſich zurückkehrenden Bewegung gemacht. Daher heißt es ſogleich weiter: „Das ſubjective Bewußtſein des abſoluten Geiſtes iſt weſentlich in ſich Proceß, deſſen unmittelbare und ſubſtantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniſſe des Geiſtes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit iſt. Der Glaube, zugleich dieſe unmittelbare Einheit und hier als das Verhältniß jener unterſchiedenen Beſtimmungen enthaltend iſt in der Andacht, dem implicirten oder complicirten Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegenſatz zur geiſtigen Befreiung aufzuheben, durch dieſe Vermittlung jene erſte Gewißheit zu bewähren, und die concrete Beſtimmung derſelben, nämlich die Verſöhnung, die Wirklichkeit des Geiſtes zu gewinnen[1]."

Was nach jenen oben genannten zwei Seiten noch auseinander gehalten wurde, iſt in dem „ſubjectiven Bewußtſein des abſoluten Geiſtes" glücklich vereinigt (wenn über das eigentliche Verhältniß auch kein Mißverſtändniß möglich war), denn der Ausdruck „ſubjectiv" bezeichnet eben ſo die Vorſtellung und das Wiſſen des endlichen Geiſtes von Gott, als das Wiſſen Gottes von ſich ſelber, d. h. das göttliche Selbſtbewußtſein. Von dem ſubjectiven Bewußtſein des abſoluten Geiſtes aber wird geſagt, daß es weſentlich Proceß ſei. Die unmittelbare und ſubſtantielle Einheit dieſes Proceſſes iſt der Glaube, und zwar in dem Zeugniß des Geiſtes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit. Der Glaube iſt daher die Vermittlung der Gewißheit jener Einſicht, welche im religiöſen Bewußtſein ſich ausſpricht, der Einſicht nämlich, daß im endlichen Geiſte der abſolute Geiſt ſich mit ſich ſelbſt vermittle, im endlichen Geiſte zu ſeiner eigenen Verwirklichung komme. Das menſchliche Wiſſen der abſoluten Idee iſt die mit dem Begriffe identiſche Wirklichkeit des abſoluten Geiſtes. Das Reich des abſoluten Geiſtes iſt daher die Menſchheit, über welcher er ſelbſt nicht ſteht, durch welche er ſich entwickelt, und in welcher er allein ſeine geiſtige Wirklichkeit hat.

1) Encyklopädie §. 555, S. 568.

Inhalt der Lehre vom abſoluten Geiſte iſt 1) die Kunſt, 2) die Religion, 3) die Philoſophie.

19.

Die Philoſophie der Kunſt.

Wenn Hegel in ſeinen einleitenden allgemeinen Beſtimmungen über den abſoluten Geiſt, wie ſie die Encyklopädie enthält[1]), wohl von der Religion ſpricht, die Kunſt aber übergeht, ſodann aber dennoch und gewiſſermaßen unerwartet nicht mit der Religion, ſondern mit der Kunſt die eigentliche Lehre vom abſoluten Geiſte eröffnet; ſo kann der Grund hievon nur ein zweifacher ſein: entweder hat Hegel die Kunſt einzuleiten nur vergeſſen, oder die Kunſt iſt mit der Religion in der Weiſe zur Einheit verwachſen, daß ſie kein eigenes ſelbſtſtändiges Element an ſich aufzuweiſen hat. Das Folgende wird zeigen, daß das Letztere der Fall iſt.

Wenn aber Hegel in der Encyklopädie in die Philoſophie der Kunſt gleichſam hineinfällt, macht er in den Vorleſungen über Aeſthetik wenigſtens den Verſuch, „die Stellung der Kunſt im Verhältniß zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philoſophie" aufzuzeigen und darzuthun[2]).

Nachdem er hier zuerſt den abſoluten Geiſt als die abſolute Thätigkeit aufgefaßt, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden, ſich als Endliches zu ſetzen, die Endlichkeit aber in ſich durch Negation wieder aufzuheben und dadurch ſeine Unendlichkeit zu gewinnen, um abſoluter Geiſt zu ſein[3]), fährt Hegel fort: „Dieß iſt der Punkt, bei welchem wir in der Philoſophie der Kunſt zu beginnen haben. Denn das Kunſtſchöne iſt weder die logiſche Idee,

1) Encyklopädie §. 553—555 S. 567. 568.

2) Aeſthetik I. S. 118—137.

3) Aeſthetik I. S. 120—122.

der abſolute Gedanke, wie er im reinen Elemente des Denkens ſich entwickelt, noch iſt es umgekehrt die natürliche Idee, ſondern es gehört dem geiſtigen Gebiete an, ohne jedoch bei den Erkenntniſſen und Thaten des endlichen Geiſtes ſtehen zu bleiben. Das Reich der ſchönen Kunſt iſt das Reich des abſoluten Geiſtes. Daß dieß der Fall ſei, können wir hier nur andeuten; der wiſſenſchaftliche Beweis fällt den vorangehenden philoſophiſchen Disciplinen anheim; der Logik, deren Inhalt die abſolute Idee als ſolche iſt, der Naturphiloſophie, wie der Philoſophie der endlichen Sphäre des Geiſtes. Denn in dieſen Wiſſenſchaften hat ſich darzuthun, wie die logiſche Idee ihrem eigenen Begriffe nach ſich eben ſo ſehr in das Daſein der Natur umzuſetzen, als aus dieſer Aeuſſerlichkeit zum Geiſt und aus der Endlichkeit deſſelben wiederum zum Geiſt in ſeiner Ewigkeit und Wahrheit zu befreien hat. Aus dieſem Standpunkte, welcher der Kunſt in ihrer höchſten wahrhaften Würde gebührt, erhellt ſogleich, daß ſie mit Religion und Philoſophie ſich auf demſelben Gebiete befindet. In allen Sphären des abſoluten Geiſtes enthebt der Geiſt ſich den beengenden Schranken ſeines Daſeins, indem er ſich aus den zufälligen Verhältniſſen ſeiner Weltlichkeit und dem endlichen Gehalte ſeiner Zwecke und Intereſſen zu der Betrachtung ſeines An- und Fürſichſeins erſchließt[1]."

Aus dieſen Aeuſſerungen erfahren wir wenigſtens, daß die Kunſt dem Reiche des abſoluten Geiſtes angehöre, und zwar wie dieſer, nachdem er ſich in die Endlichkeit entlaſſen, aus dieſer ſich wieder zum Geiſte in ſeiner Ewigkeit und Wahrheit befreit. Die Kunſt iſt daher, wie die Religion, eine Form der Selbſtbefreiung des abſoluten Geiſtes.

Aber welche Form ſie ſei, und wie ſie ſich in dieſer Stellung von der Religion und Philoſophie unterſcheide, das iſt in dieſen Beſtimmungen noch nicht ausgemittelt.

Zu dieſer Ausmittlung ſchreitet Hegel nun auch bald, und zwar in folgenden Beſtimmungen: „Durch die Beſchäftigung mit dem Wahren, als dem abſoluten Gegenſtande des Bewußt-

1) Aeſthetik I. S. 122. 123.

ſeins, gehört auch die Kunſt der abſoluten Sphäre des Geiſtes an, und ſteht deßhalb mit der Religion im ſpeciellern Sinne des Wortes wie mit der Philoſophie, ihrem Inhalte nach, auf Ein und demſelben Boden. Denn auch die Philoſophie hat keinen andern Gegenſtand als Gott, und iſt ſo weſentlich rationelle Theologie, und als im Dienſte der Wahrheit fortdauernder Gottesdienſt. Bei dieſer Gleichheit des Inhalts ſind die drei Reiche des abſoluten Geiſtes nur durch die Formen unterſchieden, in welchen ſie ihr Object, das Abſolute, zum Bewußtſein bringen. Die Unterſchiede dieſer Formen liegen im Begriffe des abſoluten Geiſtes ſelber. Der Geiſt als wahrer Geiſt iſt an und für ſich, und dadurch kein der Gegenſtändlichkeit abſtract jenſeitiges Weſen, ſondern innerhalb derſelben im endlichen Geiſte die Erinnerung des Weſens aller Dinge; das Endliche in ſeiner Weſentlichkeit ſich ergreifend und ſomit ſelber weſentlich und abſolut. Die erſte Form nun dieſes Erfaſſens iſt ein unmittelbares und eben darum ſinnliches Wiſſen, ein Wiſſen in Form und Geſtalt des Sinnlichen und Objectiven ſelber, in welchem das Abſolute zur Anſchauung und Empfindung kommt. Die zweite Form ſodann iſt das vorſtellende Bewußtſein, die dritte endlich das freie Denken des abſoluten Geiſtes. Die Form der ſinnlichen Anſchauung nun gehört der Kunſt an, ſo daß die Kunſt es iſt, welche die Wahrheit in Weiſe ſinnlicher Geſtaltung für das Bewußtſein hinſtellt, und zwar einer ſinnlichen Geſtaltung, welche in dieſer ihrer Erſcheinung ſelbſt einen höhern tiefern Sinn und Bedeutung hat, ohne jedoch durch das ſinnliche Medium hindurch den Begriff als ſolchen in ſeiner Allgemeinheit erfaßbar machen zu wollen; denn gerade die Einheit deſſelben mit der individuellen Erſcheinung iſt das Weſen des Schönen und deſſen Production durch die Kunſt. Nun vollbringt ſich dieſe Einheit allerdings in der Kunſt auch im Elemente der Vorſtellung, und nicht nur in dem ſinnlicher Aeuſſerlichkeit, beſonders in der Poeſie; doch auch in dieſer geiſtigen Kunſt iſt die Einigung von Bedeutung und individueller Geſtaltung derſelben; wenn auch für das vorſtellende Bewußtſein, vorhanden, und jeder Inhalt in unmittelbarer Weiſe gefaßt und an die

42 *

Vorſtellung gebracht. Ueberhaupt iſt ſogleich feſtzuſtellen, daß die Kunſt, da ſie das Wahre, den Geiſt, zu ihrem eigentlichen Gegenſtande hat, die Anſchauung deſſelben nicht durch die beſonderen Naturgegenſtände als ſolche, durch Sonne z. B., Mond, Erde, Geſtirn u. ſ. w. zu geben vermag. Dergleichen ſind freilich ſinnliche Exiſtenzen, aber vereinzelt, welche für ſich genommen die Anſchauung des Geiſtigen nicht gewähren. Wenn wir der Kunſt nun dieſe abſolute Stellung geben, ſo laſſen wir dadurch ausdrücklich die oben bereits erwähnte Vorſtellung bei Seite liegen, welche die Kunſt als zu vielfach anderweitigem Inhalt und ſonſtigen ihr fremden Intereſſen brauchbar annimmt. Dagegen bedient ſich die Religion häufig genug der Kunſt, um die religiöſe Wahrheit der Empfindung näher zu bringen oder für die Phantaſie zu verbildlichen, und dann ſteht die Kunſt allerdings in dem Dienſte eines von ihr unterſchiedenen Gebietes. Wo die Kunſt jedoch in ihrer höchſten Vollendung vorhanden iſt, da enthält ſie gerade in ihrer bildlichen Weiſe die dem Inhalte der Wahrheit entſprechendſte und weſentlichſte Art der Expoſition. So war bei den Griechen z. B. die Kunſt die höchſte Form, in welcher das Volk die Götter ſich vorſtellt, und ſich ein Bewußtſein von der Wahrheit gab. Darum ſind die Dichter und Künſtler der Griechen die Schöpfer ihrer Götter geworden, d. h. die Künſtler haben der Nation die beſtimmte Vorſtellung vom Thun, Leben und Wirken des Göttlichen, alſo den beſtimmten Inhalt der Religion gegeben. Und zwar nicht in der Art, daß dieſe Vorſtellungen und Lehren bereits vor der Poeſie in abſtracter Weiſe des Bewußtſeins als allgemeine religiöſe Sätze und Beſtimmungen des Denkens vorhanden geweſen, und von den Künſtlern ſodann erſt in Bilder eingekleidet und mit dem Schmucke der Dichtung äuſſerlich umgeben worden wären, ſondern die Weiſe des künſtleriſchen Producirens war die, daß jene Dichter, was in ihnen gährte, nur in dieſer Form der Kunſt und Poeſie herauszuarbeiten vermochten. Auf andern Stufen des religiöſen Bewußtſeins, auf welchen der religiöſe Gehalt ſich der künſtleriſchen Darſtellung weniger zugänglich zeigt, behält die Kunſt in dieſer Beziehung

einen beſchränkteren Spielraum. Dieß wäre die urſprüngliche wahre Stellung der Kunſt als höheres Intereſſe des Geiſtes[1]).“

Unmittelbar an dieſe Beſtimmungen knüpft Hegel die nachſtehenden an:

„Wie nun aber die Kunſt in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr Vor hat, eben ſo hat ſie auch ein Nach; d. h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe des Abſoluten überſchreitet. Denn die Kunſt hat noch in ſich ſelbſt eine Schranke, und geht deßhalb in höhere Formen des Bewußtſeins über. Dieſe Beſchränkung beſtimmt denn auch die Stellung, welche wir jetzt in unſerem heutigen Leben der Kunſt anzuweiſen gewohnt ſind. Uns gilt die Kunſt nicht mehr als die höchſte Weiſe, in welcher die Wahrheit ſich Exiſtenz verſchafft. Im Ganzen hat ſich der Gedanke früh ſchon gegen die Kunſt als verſinnlichende Vorſtellung des Göttlichen gerichtet; bei den Juden und Muhamedanern z. B., ja ſelbſt bei den Griechen, wie ſchon Plato ſich ſtark genug gegen die Götter des Homerus und Heſiodus opponirte. Bei fortgehender Bildung tritt überhaupt bei jedem Volke eine Zeit ein, in welcher die Kunſt über ſich ſelbſt hinausweiſt. So haben z. B. die hiſtoriſchen Elemente des Chriſtenthums, Chriſti Erſcheinen, ſein Leben und Sterben der Kunſt als Malerei vornehmlich mannigfaltige Gelegenheit ſich auszubilden gegeben, und die Kirche ſelbſt hat die Kunſt groß gezogen oder gewähren laſſen; als aber der Trieb des Wiſſens und Forſchens, und das Bedürfniß innerer Geiſtigkeit die Reformation hervorgetrieben, ward auch die religiöſe Vorſtellung von dem ſinnlichen Elemente abgerufen, und auf die Innerlichkeit des Gemüthes und Denkens zurückgeführt. In dieſer Weiſe beſteht das Nach der Kunſt darin, daß dem Geiſte das Bedürfniß einwohnt, ſich nur in ſeinem eigenen Innern als der wahren Form für die Wahrheit zu befriedigen. Die Kunſt in ihren Anfängen läßt noch Myſteriöſes, ein geheimnißvolles Ahnen und eine Sehnſucht übrig, weil ihre Gebilde noch ihren vollen Inhalt nicht vollendet für die bildliche Anſchauung herausgeſtellt haben. Iſt aber der vollkommene In-

1) Aeſthetik I. S. 131—134.

halt vollkommen in Kunſtgeſtalten hervorgetreten, ſo wendet ſich der weiterblickende Geiſt von dieſer Objectivität in ſein Inneres zurück und ſtößt ſie von ſich fort. Solch eine Zeit iſt die unſrige. Man kann wohl hoffen, daß die Kunſt immer mehr ſteigen und ſich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchſte Bedürfniß des Geiſtes zu ſein. Mögen wir die griechiſchen Götterbilder noch ſo vortrefflich finden, und Gott Vater, Chriſtus, Maria noch ſo würdig und vollendet dargeſtellt ſehen, es hilft nichts, unſere Kniee beugen wir doch nicht mehr[1]).“

Nachdem wir aus den Vorleſungen über die Aeſthetik die Stellung der Kunſt im Allgemeinen angegeben haben, kehren wir zur Encyklopädie zurück, um ſofort aus ihr die weitern und eigentlichen Grundbeſtimmungen Hegels auf dieſem Gebiete zu entnehmen.

Die Geſtalt dieſes Wiſſens, heißt es hier, iſt als *unmittelbar* (— das Moment der Endlichkeit der Kunſt) einerſeits ein Zerfallen in ein Werk von äuſſerlichem gemeinem Daſein, in das daſſelbe producirende und in das anſchauende und verehrende Subject, andererſeits iſt ſie die concrete *Anſchauung* und Vorſtellung des *an ſich* abſoluten Geiſtes als des *Ideals*, — der aus dem ſubjectiven Geiſte gebornen concreten Geſtalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck ſo durch den einbildenden Geiſt verklärt iſt, daß die Geſtalt ſonſt nichts Anderes an ihr zeigt; die Geſtalt der *Schönheit*. Die ſinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die *Form der Unmittelbarkeit* als ſolcher iſt zugleich *Inhaltsbeſtimmtheit* und der Gott hat bei ſeiner geiſtigen zugleich in ihm noch die Beſtimmung eines natürlichen Elementes oder Daſeins. — Er enthält die ſogenannte Einheit der *Natur* und des Geiſtes, — d. i. die *unmittelbare*, die Form der Anſchauung; — ſomit iſt die geiſtige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes geſetzt, und der geiſtige Inhalt nur in Beziehung auf ſich ſelbſt wäre; es iſt nicht der abſolute Geiſt, welcher in dieß Bewußtſeyn eintritt. Nach der ſubjectiven Seite iſt die Gemeinde wohl eine ſittliche, weil ſie ihr Weſen als gei-

1) A. a. O. S. 134. 135.

ſtiges weiß, und ihr Selbſtbewußtſein und Wirklichkeit hierin zur ſubſtantiellen Freiheit erhoben iſt. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit iſt die Freiheit des Subjects nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in ſich, ohne die ſubjective Innerlichkeit des Gewiſſens; hienach iſt auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Cultus der Religion der ſchönen Kunſt beſtimmt. Die Kunſt bedarf zu den von ihr zu reproducirenden Anſchauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die ſubjectiven Bilder und Vorſtellungen gehören, ſondern für den Ausdruck des geiſtigen Inhalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunſt ahnden und inne haben muß. Unter den Geſtaltungen iſt die menſchliche die höchſte und wahrhafte, weil nur in ihr der Geiſt ſeine Leiblichkeit und hiemit anſchaubaren Ausdruck haben kann. Der abſolute Geiſt kann nicht in ſolcher Einzelheit des Geſtaltens explicirt werden; der Geiſt der ſchönen Kunſt iſt darum ein beſchränkter Volksgeiſt, deſſen an ſich ſeiende Allgemeinheit, indem zur weitern Beſtimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbeſtimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der weſentlichen Beſchränktheit des Inhaltes wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anſchauung oder des Bildes durch das Geiſtige, — zu etwas Formellem, ſo daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorſtellung wie der Stoff, den er zu ſeiner Einbildung gebraucht, von der verſchiedenſten und ſelbſt unweſentlichſten Art, und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunſtwerk ſein kann. Die Einſeitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideal enthält die entgegengeſetzte, daß es ein vom Künſtler Gemachtes iſt. Das Subject iſt das Formelle der Thätigkeit, und das Kunſtwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von ſubjectiver Beſonderheit darin, ſondern der Inhalt des inwohnenden Geiſtes ſich ohne Beimiſchung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, iſt die mit dieſem inwohnenden Inhalt erfüllte Thätigkeit, die Begeiſterung des Künſtlers, wie eine in ihm fremde Gewalt als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm ſelbſt die Form natürlicher Unmit-

telbarkeit, kommt dem Genie als dieſem beſondern Subjecte zu, — und iſt zugleich ein mit techniſchem Verſtande und mechaniſchen Aeußerlichkeiten beſchäftigtes Arbeiten. Das Kunſtwerk iſt daher eben ſo ſehr ein Werk der freien Willkühr, und der Künſtler der Meiſter des Gottes. In jenem Erfülltſeyn erſcheint die Verſöhnung ſo als Anfang, daß ſie unmittelbar in dem ſubjectiven Selbſtbewußtſein vollbracht ſei, welches ſo in ſich ſicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtſeyn ſeines Gegenſatzes gegen das an und für ſich ſeiende Weſen iſt. Jenſeits der in ſolcher Verſöhnung geſchehenen Vollendung der Schönheit in der claſſiſchen Kunſt, liegt die Kunſt der Erhabenheit, die ſymboliſche, worin die der Idee angemeſſene Geſtaltung noch nicht gefunden iſt, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Geſtalt als ein negatives Verhalten zu derſelben, der er zugleich ſich einzubilden bemüht iſt, dargeſtellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geiſt gewußt und ſich bewußt zu ſein. Der Inhalt iſt nur als der abſtracte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demſelben, das ſich raſtlos und unverſöhnt in allen Geſtaltungen herumwirft, indem es ſein Ziel nicht finden kann. Die andere Weiſe aber der Unangemeſſenheit der Idee und der Geſtaltung iſt, daß die unendliche Form, die Subjectivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Perſönlichkeit, ſondern das Innerſte iſt, und der Gott nicht als ſeine Geſtalt nur ſuchend oder in äuſſerer ſich befriedigend, ſondern ſich in ſich nur findend, hiemit im Geiſtigen allein ſeine adäquate Geſtalt ſich gebend, gewußt wird. So gibt die — romantiſche — Kunſt es auf, ihn als ſolchen in der äuſſern Geſtalt und durch die Schönheit zu zeigen; ſie ſtellt ihn als nur zur Erſcheinung ſich herablaſſend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieſer ſelbſt ſich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erſcheinen darf. Die ſchöne Kunſt (wie deren eigenthümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beſchränkte Inhalt der Idee geht an und für ſich in die mit der unendlichen Form identiſche Allgemeinheit, — die Anſchauung,

das unmittelbare an Sinnlichkeit gebundene Wiſſen, in das ſich in ſich vermittelnde Wiſſen, in ein Daſein, das ſelbſt das Wiſſen iſt, in das Offenbaren, über; ſo daß der Inhalt der Idee die Beſtimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als abſoluter Geiſt für die Zeit iſt [1]).

Dieſe Grundgedanken führt Hegel in den Vorleſungen über die Aeſthetik umſtändlich aus.

Wir kommen nun daran, über das Ganze unſer Urtheil auszuſprechen.

1) Es wird von uns mit Freude anerkannt, daß die Hegelſche Aeſthetik, beſonders wie ſie in den Vorleſungen durch den Herausgeber Hotho, der ſich durch ſeine Mühe und Anſtrengung ausgezeichnetes Verdienſt um ſie erworben, vorliegt, nicht nur viel Wahres, Tiefes, Schönes und Treffliches, ſondern ſelbſt Claſſiſches enthält, das als ſolches lange, vielleicht immer unübertroffen daſtehen wird. Wir ſpenden dieſes unſer Lob aber nicht dem, was Hegel im Allgemeinen oder Grundſätzlichen vorbringt, ſondern ſeinen charakteriſtiſchen Beſtimmungen über einzelne Werke der Architektur, Sculptur, Malerei, Muſik und Poeſie. Wer wird z. B. ſeine kurze und überaus kräftige Schilderung von Dante's göttlicher Komödie nicht ſehr bewundern [2])? Allerdings ſind andere Schilderungen dagegen weniger gut, matt und ſelbſt verfehlt zu nennen; deßohngeachtet aber bleibt das Urtheil ſtehen, und es ſtimmen uns ohne Zweifel Viele bei, wenn wir ſagen, daß die Hegelſche Aeſthetik vielleicht das gelungenſte der Werke dieſes Meiſters ſei.

2) Dabei aber trägt die Hegelſche Aeſthetik wiederum große Mängel und ſehr bedeutende Fehler an ſich. Das zuerſt hervortretende Gebrechen, das wir ſelbſt das Grundgebrechen nennen dürfen, iſt jenes, welches in der Principloſigkeit beſteht. Der Aeſthetik entgeht ihr eigenthümliches Princip, und damit iſt ſie ohne Baſis. Zwar legt Hegel der Kunſt das unmittelbare, ſinnliche Wiſſen eben ſo als ihr Principielles unter, wie der Religion das vorſtellende Bewußtſein und der Philo-

1) Encyklopädie §. 556—563. S. 568—574.

2) Aeſthetik III. S. 409 f.

ſophie das freie Denken; allein wir fragen, ob das „ſinnliche Wiſſen, ein Wiſſen in Form und Geſtalt des Sinnlichen und Objectiven," dasjenige ſei, woraus ſich als aus einem und zwar dem rechten und wahren Princip die Kunſt entwickle. — Vom ſinnlichen Wiſſen, von der ſinnlichen Anſchauung handelt die Pſychologie, und gewiß iſt es, ſelbſt bei Hegel, dieſe Wiſſenſchaft, die nicht die geringſte Ahnung davon hat, daß ſie in der Philoſophie des abſoluten Geiſtes das die Kunſt begründende Princip ſei. Eben ſo iſt vom ſinnlichen Wiſſen die Rede in der Theorie des Erkennens, und zwar auf den untern Stufen derſelben; allein von dieſem ſinnlichen Wiſſen iſt für die Kunſt eben ſo wenig zu erwarten. Daß aber eben dieſes Wiſſen das Princip der Kunſt nicht ſei, geht ſchon daraus hervor, daß es zu allen Gebieten des Wiſſens, Schaffens und Handelns gleichgültig ſich verhält, daher dem einen nicht weniger, als dem andern dient. Was daher immer der ſinnlichen Vermittlung bedarf, das nimmt an jenem Vermögen Antheil, und zwar gleichen. Iſt daher die Kunſt dasjenige, was auf das ſinnliche Wiſſen baſirt werden ſoll, ſo kann ſie nur ſelbſt das Charakterloſe ſein, oder wir müſſen bei Hegel ein Weiteres ſuchen.

3) Dieſes Weitere könnte etwa darin gefunden werden, was Hegel jener obigen Beſtimmung anhängt: „ein Wiſſen in Form und Geſtalt des Sinnlichen und Objectiven ſelber, in welchem das „Abſolute zur Anſchauung und Empfindung kommt. Das Weitere beſtände alſo darin, daß in jenem ſinnlichen Wiſſen das Abſolute zur Anſchauung und Empfindung kommt. Allein damit iſt dem Fehler wiederum nicht abgeholfen. Denn Gegenſtand unmittelbarer, ſinnlich vermittelter Anſchauung iſt das Abſolute ſchon in und an der Natur, welche und ſofern ſie Gott offenbart; daſſelbe gilt von der unmittelbaren innern Anſchauung, an welcher, als der inneren Offenbarung des Abſoluten, das Gefühl und die Empfindung Antheil nehmen: man braucht ſich hier nicht nur an die bekannten Vorſtellungen Jacobis und Schleiermachers zu erinnern, ſondern Hegel ſelbſt hat, wie wir ſpäter ſehen werden, denſelben Gedanken in der Religionsphiloſophie ausgeſprochen, indem auch er das Gefühl für

die Form unmittelbarer Gottesanſchauung hält, nur daß er vom Gefühl weiter zur Vorſtellung, von der Vorſtellung aber zum Denken übergeht. Hier nun haben wir überall unmittelbares Wiſſen, unmittelbare Anſchauung, und als Gegenſtand derſelben das Abſolute; und doch wird Niemand ſagen, daß wir damit ganz eigentlich auf dem Boden der Kunſt ſtehen.

4) Aber auch noch von einer andern Seite her gibt ſich die Unſtatthaftigkeit des Princips kund. Denn ſoll, um zur Kunſt zu gehören, zur Anſchauung und Empfindung das Abſolute gegeben ſein; ſo darf Hegel ſelbſt ohne Weiteres zwei Drittheile aus ſeiner Aeſthetik als ſolches ſtreichen, was er als Kunſt behandelt hat, ohne daß es nur im Geringſten mit dem Abſoluten in Beziehung ſteht, geſchweige davon, es ſelbſt irgendwie darzuſtellen.

5) Aber ſelbſt noch die letzte Stütze der Kunſt ſollte verloren gehen, denn nicht nur ſoll ſie in fremden Dienſt gehen und auſſer ihr liegenden Intereſſen unterworfen ſein, ſondern auch das ihr eigenthümlich zugewieſene Element ſoll mit einem andern vertauſcht werden, mit dem Element der Vorſtellung nämlich, welches nach Hegel ſelbſt doch das der Religion iſt. Allerdings konnte dieß nach der ganzen der Kunſt angewieſenen Stelle nicht ausbleiben; aber drückt ſich hierin die „abſolute" Stellung der Kunſt aus, von welcher Hegel ſpricht? — Wir glauben unſrerſeits darin das gerade Gegentheil erblicken zu dürfen. Es iſt daher dem Meiſter durchaus mißlungen, die Kunſt auf ein eigenthümliches, beſtimmtes, feſtes und ſicheres Princip zurückzuführen, er hat nicht einmal eine Ahnung von einer Idee des Schönen, denn was er in der Aeſthetik dafür ausgibt, das iſt dieſe Idee nicht, ſondern die alte, jetzt ſchon abgenützte Idee, die eben Idee überhaupt und daher von jedem Andern iſt. Im Ganzen kehrt aber hier nur der alte Fehler wieder. Die logiſche Idee ſoll das Alles mit ſich ſelber durchdringende und Alles aus ſich Hervortreibende ſein; allein wie ſchon nach dem Obigen es Hegeln durchaus mißlungen iſt, von der logiſchen Idee zu der Idee der Natur, des Geiſtes, des Rechts u. ſ. w. zu gelangen, eben ſo mißlingt es ihm jetzt wieder mit der Idee der Schönheit, auf welcher die Kunſt, und darum auch die Aeſthetik, beruht.

6) Wenn es dem Philoſophen ſo wenig gelingt, die urſprüngliche Stellung der Kunſt aufzufinden; ſo wird er ins Vage und ſelbſt Maaßloſe da gerathen, wo er verſucht die Kunſt vor- und rückwärts ausſchreiten zu laſſen. In dieſer Erwartung täuſchen wir uns in der That auch nicht, und das Aus- oder Ueberſchreiten iſt zugleich ſo recht ein Zurückſinken zu nennen. Dabei unterläßt Hegel nicht, den Unterſchied des Katholiſchen und Proteſtantiſchen herbeizuziehen, um engherzigen polemiſchen Empfindungen Luft zu machen. Daß die Kirche die Kunſt großgezogen habe, bekennt er ſelbſt. Da es aber zu ſeinen Vorausſetzungen gehört, die Götter der Griechen ſeien Producte der Kunſt; ſo trägt er dieſe Vorausſetzung auch auf den chriſtlichen Boden herüber, eben um hier die Kunſt, mit ihr aber ihr Element, die ſinnliche Anſchauung für den religiöſen Begriff ſowohl als für das religiöſe Leben wirken zu laſſen. Aber ſeit der Reformation iſt dieß Alles anders geworden: „uns gilt die Kunſt nicht mehr als die höchſte Weiſe, in welcher die Wahrheit ſich Exiſtenz verſchafft;“ ihre (der Kunſt) Form hat aufgehört, das höchſte Bedürfniß des Geiſtes zu ſein“ u. ſ. w. u. ſ. w. Aber wir fragen, wann in der katholiſchen Kirche die Kunſt das höchſte Bedürfniß des Geiſtes geweſen ſei? Wann galt in derſelben Kirche die Kunſt als die höchſte Weiſe, in welcher die Wahrheit ſich Exiſtenz verſchaffte? Hat der Theolog Thomas von Aquin von dem Dichter Dante, oder der Dichter Dante von dem Theologen Thomas von Aquin gelernt? Schon dieß einzige Beiſpiel eines Verhältniſſes, in dem dieſe beiden zu einander ſtanden, hätte Hegel auf die rechte Bahn in ſeiner Vorſtellung bringen ſollen, wenn er ſich überhaupt ausſprechen wollte. Von den ſinnlichen Elementen ſoll nun die religiöſe Vorſtellung durch die Reformation abgerufen worden ſein. Aber wen gibt Hegel in demſelben Streben den Reformatoren und weiter den Proteſtanten an die Seite? — Die „Juden und die Muhamedaner,“ die ſchon frühe einer „verſinnlichenden Vorſtellung des Göttlichen durch die Kunſt“ in den Weg getreten ſeien.

7) Es wird bei ſolchen Anklagen gegen den Katholicismus der Mühe werth ſein, bei Hegel uns näher darüber umzuſehen,

was durch die Reformation für eine wohlthätige Veränderung in der Kunſt vor ſich gegangen ſei. Blicken wir zuerſt auf die Malerei. Dieſer gilt, was wir im dritten Bande der Aeſthetik als ein Verglichenes vorfinden. „Die Reformation war in Holland durchgedrungen; die Holländer hatten ſich zu Proteſtanten gemacht, und die ſpaniſche Kirchen- und Königs-Despotie überwunden [1]." Aber was hat uns Hegel bei dieſem Heraustreten aus der katholiſchen Kirche Höheres, Beſſeres und Weitergeſchrittenes vorzuhalten und zu rechtfertigen? Was ſetzt er an die Stelle der wunderbaren Werke der Gebrüder van Eyk, des Hemmeling, des Schoreel u. ſ. w.? — Er antwortet: „Wir haben das Herübertreten aus der Kirche und den Anſchauungen und Geſtaltungen der Frömmigkeit — zur Freude am Weltlichen als ſolchem, in den Gegenſtänden und particulären Erſcheinungen der Natur, von dem häuslichen Leben in ſeiner Ehrbarkeit, Wohlgemuthheit und ſtillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Feſten und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßſpäſſen und Ausgelaſſenheiten zu rechtfertigen [2]." Und nun gibt Hegel ein ausführliches Detail in der Darſtellung der Malerei der proteſtantiſchen Niederländer; Gegenſtände derſelben ſind: „ihre Städte, Häuſer, Hausgeräthe, ihr häuslicher Friede, ihr Reichthum, der ehrbare Putz ihrer Weiber und Kinder, der Glanz ihrer politiſchen Stadtfeſte, die Kühnheit ihrer Seemänner, der Ruhm ihres Handels und ihrer Schiffe, die durch die ganze Welt des Oceans hinfahren, Scenen aus dem Kriegs- und Soldatenleben, Auftritte in Schenken, bei Hochzeiten und andern bäuriſchen Gelagen u. ſ. w. [3]." Das Ganze ſchließt alſo: „Und wenn ſie (die Kunſt) nun aus dem Unbedeutenden und Zufälligen auch in das Bäuriſche, die rohe und gemeine Natur fortgeht, ſo erſcheinen dieſe Scenen ſo ganz durchdrungen von einer unbefangenen Frohheit und Luſtigkeit, daß nicht das Gemeine, das nur gemein

1) Aeſthetik III. S. 121.
2) A. a. O. S. 121.
3) Aeſthetik III. S. 122. 123.

und bösartig iſt, ſondern dieſe Frohheit und Unbefangenheit den eigentlichen Gegenſtand und Inhalt ausmacht. Wir ſehen deßhalb keine gemeinen Empfindungen und Leidenſchaften vor uns, ſondern das Bäuriſche und Naturnahe in den untern Ständen, das froh, ſchalkhaft und komiſch iſt. In dieſer unbekümmerten Ausgelaſſenheit ſelber liegt hier das ideale Moment; es iſt der Sonntag des Lebens, der Alles gleichmacht, und alle Schlechtigkeit entfernt; Menſchen, die ſo von ganzem Herzen wohlgemuth ſind, können nicht durch und durch ſchlecht und niederträchtig ſein. Es iſt in dieſer Rückſicht nicht daſſelbe, ob das Böſe nur als momentan oder als Grundzug in einem Charakter heraustritt. Bei den Niederländern hebt das Komiſche das Schlimme in der Situation auf, und uns wird ſogar klar, die Charaktere können auch noch etwas Anderes ſein, als das, worin ſie in dieſem Augenblicke vor uns ſtehen [1])."

Wir brauchen der Hegelſchen Expoſition kein Wort hinzuzuſetzen, um begreifen zu laſſen, wie viel die Malerei durch ihre Emancipation vom Katholicismus gewonnen habe. Von Erſcheinungen in der katholiſchen Kirche, wie Fieſole, Raphael, da Vinci, Michel Angelo u. A. wollen wir gar nicht reden, wenn ſie ſchon die ganze übrige Welt nicht aufzuweiſen hat.

Steht es um andere Zweige der Kunſt beſſer? Wir wollen dieß in Betreff der Architektur ſehen. Wenn Hegel in treffenden Zügen die grandioſe Herrlichkeit des mittelalterlichen chriſtlichen Tempels beſchreibt, indem er ſelbſt ganz ergriffen iſt von der Größe und Tiefe des Gedankens, der ſich an ihm als dem geheiligten Orte offenbart, an welchem der Menſch ſeine Verſöhnung mit Gott feiert [2]); ſetzt er, von Niemand dazu gedrungen, hinzu: „Das Werk ſteht da für ſich, feſt und ewig. Deßhalb gibt kein blos verſtändiges Verhältniß mehr dem Ganzen ſeinen Charakter; im Innern fällt das Schachtelweſen unſerer proteſtantiſchen Kirchen fort, die nur erbaut ſind, um von Menſchen ausgefüllt zu werden, und nichts als

1) A. a. O. S. 123.

2) Aeſthetik II. S. 332—348.

Kirchenſtühle, wie Ställe, haben[1]).“ Dieß iſt verſtändlich für ſich und bedarf keiner Erklärung. Hegel geht aber von dem Beſondern über zum Allgemeinen, indem er uns das Princip begreifen läßt. So heißt es: „Ihrer Religion nach waren die Holländer, was eine wichtige Seite ausmacht, Proteſtanten, und dem Proteſtantismus allein kommt es zu, ſich auch ganz in die Proſa des Lebens einzuniſten, und ſie für ſich, unabhängig von religiöſen Beziehungen, vollſtändig gelten und ſich in unbeſchränkter Freiheit ausbilden zu laſſen[2]).“

8) Wenn wir in allem dieſem nichts Anderes als ein gewaltiges Zurückſinken der Kunſt erblicken können; ſo nehmen ſich die Worte Hegels ganz ſonderbar aus: „Man kann wohl hoffen, daß die Kunſt immer mehr ſteigen und ſich vollenden werde[3]).“ Billig fragen wir: wohin ſie ſteigen ſoll nach ſolchem Sinken. Ohne Zweifel iſt aber der Fortſchritt ein ſolcher, welcher durch das Princip der Negativität vermittelt wird; das aber kann nur ein Fortſchritt zur Nichtkunſt ſein.

Zu dieſer könnte es allerdings bald kommen, wenn wir dasjenige ins Auge faſſen, an was Hegel den Geiſt der ſchönen Kunſt knüpft. Dieſer Geiſt, er muß es ſich gefallen laſſen, in den untern Regionen des Lebens zu verharren; die ſinnliche Vermittlung, welche ihr Princip iſt, läßt es ſelten oder nie zum wahrhaft Geiſtigen kommen, abgeſehen davon, daß der Geiſt der Kunſt ſtets ein beſchränkter Volksgeiſt zu verbleiben hat.

Die Encyklopädie macht die Zukunft der Kunſt von der wahrhaften Religion abhängig; welche Religion dieß ſei, wird der nächſte Abſchnitt zeigen.

---

1) A. a. O. S. 333.

2) Aeſthetik II. S. 222.

3) Aeſthetik I. S. 135.

20.

Die Philoſophie der Religion.

Den Uebergang aus der Philoſophie der Kunſt in die der Religion beſtimmt Hegel noch in der Aeſthetik alſo:

„Das nächſte Gebiet nun, welches das Reich der Kunſt überragt, iſt die Religion. Die Religion hat die Vorſtellung zur Form ihres Bewußtſeins, indem das Abſolute aus der Gegenſtändlichkeit der Kunſt in die Innerlichkeit des Subjects hineinverlegt, und nun für die Vorſtellung auf ſubjective Weiſe gegeben iſt, ſo daß Herz und Gemüth, überhaupt die innere Subjectivität, ein Hauptmoment werde. Dieſen Fortſchritt von der Kunſt zur Religion kann man ſo bezeichnen, daß man ſagt, die Kunſt ſei für das religiöſe Bewußtſein nur die Eine Seite. Wenn nämlich das Kunſtwerk die Wahrheit, den Geiſt, als Object in ſinnlicher Weiſe hinſtellt, und dieſe Form des Abſoluten als die gewiße ergreift, ſo bringt die Religion die Andacht des zu dem abſoluten Gegenſtand ſich verhaltenden Innern hinzu. Denn der Kunſt als ſolcher gehört die Andacht nicht an. Sie kommt erſt dadurch hervor, daß nun das Subject eben dasjenige, was die Kunſt als äuſſere Sinnlichkeit objectiv macht, in das Gemüth eindringen läßt, und ſich ſo damit identificirt, daß dieſe innere Gegenwart in Vorſtellung und Innigkeit der Empfindung das weſentliche Element für das Daſein des Abſoluten wird. Die Andacht iſt dieſer Cultus der Gemeinde in ſeiner reinſten, innerlichſten, ſubjectivſten Form; ein Cultus, in welchem die Objectivität gleichſam verzehrt und verdaut, und deren Inhalt nun ohne dieſe Objectivität zum Eigenthum des Herzens und Gemüthes geworden iſt [1])."

Bei der Darſtellung der Hegelſchen Religionsphiloſophie halten wir uns an die hierüber in zwei Bänden erſchienenen Vorleſungen [2]).

---

1) Aeſthetik I. S. 135. 136.

2) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. 2 Bde. Berlin 1832. 2te Aufl. von 1840.

In der **Einleitung** ſucht der Verf. A. die Beziehung der Religionsphiloſophie zur Theologie und Philoſophie überhaupt anzugeben, an welche Betrachtung ſich die weitere anſchließt über das Verhältniß der Philoſophie zur poſitiven Religion; hierauf folgen B. einige Vorfragen und endlich C. die Eintheilung.

In welcher Weiſe **Hegels** Geiſt von der Religion ergriffen war, wie er ſie als ſein Höchſtes und Größtes ſuchte und achtete, muß aus der Schilderung hervorgehen, die er von ihr macht. „Der Gegenſtand der Religionsphiloſophie (die Religion) iſt ihm der höchſte, abſolute; diejenige Region, worin alle Räthſel der Welt gelöſt, alle Widerſprüche des tiefer ſinnenden Gedankens enthüllt ſind, alle Schmerzen des Gefühls verſtummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe ... Alle Verſchlingungen der menſchlichen Verhältniſſe, Thätigkeiten, Genüſſe, Alles, was Werth, Achtung für den Menſchen hat, worin er ſein Glück, ſeinen Stolz ſucht, findet ſeinen letzten Mittelpunkt in der Religion. Sie iſt ſo der Anfang und das Ende von Allem; wie Alles aus dieſem Punkte hervorgeht, ſo geht auch Alles in ihn zurück; eben ſo iſt er die Mitte, die Alles belebt, beſeelt, begeiſtet. Die Völker haben das religiöſe Bewußtſein als ihre wahre Würde, als den Sonntag des Lebens angeſehen; aller Kummer, alle Sorge, dieſe Sandbank der Zeitlichkeit, verſchwebt in dieſem Aether, es ſei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieſer Region des Geiſtes ſtrömen die Letheſluthen, aus denen Pſyche trinkt, worin ſie allen Schmerz verſenkt; alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbilde geſtaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt [1])."

Da nun aber die Religion von der Theologie ganz beſonders in Anſpruch genommen wird; ſo fragt es ſich von ſelbſt, welches dießfalls das Verhältniß ſei zwiſchen **Philoſophie** und **Theologie**. **Hegel** ſtellt die Behauptung auf, daß der Inhalt, das Bedürfniß, das Intereſſe der Philoſophie mit der Theologie ein gemeinſchaftliches ſei. Der Gegenſtand der Religion, wie der Philoſophie, iſt die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität ſelbſt,

1) I. S. 3. 4.

Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philoſophie explicirt nur ſich, indem ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion. So fällt Religion und Philoſophie in Eins zuſammen. Neues iſt aber die Verknüpfung der Philoſophie und Theologie nichts; ſie hat Statt gefunden bei denjenigen Theologen, die man die Kirchenväter nennt, bei den vorzüglichſten derſelben. Sie haben ſich in die Neuplatoniker, neupythagoräiſche, neuariſtoteliſche Philoſophie tief hineinſtudirt, und ſind theils auf Veranlaſſung der Philoſophie ſelbſt zum Chriſtenthum übergegangen, zum Theil haben ſie dieſe Tiefe des Geiſtes, die ſie durch Studium der Philoſophie erworben, auf die Lehren des Chriſtenthums angewandt. Dieſer philoſophiſchen Bildung verdankt die chriſtliche Kirche die erſten Anfänge von einem Inhalte der chriſtlichen Lehre, der noch nicht förmliche Dogmatik genannt werden kann. Dieſe Verknüpfung der Theologie und Philoſophie ſehen wir auch im Mittelalter; ſcholaſtiſche Philoſophie iſt Eins und daſſelbe mit der Theologie; Philoſophie iſt Theologie, und Theologie iſt Philoſophie [1]).

Was weiter das Verhältniß der Religionsphiloſophie zur Philoſophie betrifft, ſo ſind ſie verſchieden und nicht verſchieden. Die Philoſophie hat Gott zum Gegenſtande und eigentlich zum einzigen Gegenſtande. Philoſophie iſt keine Weisheit, wie man ſie genannt hat, im Gegenſatz zum Glauben, ſie iſt keine Weisheit der Welt, ſondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äuſſerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeins und Lebens, ſondern ſie iſt Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt und was aus ſeiner Natur fließt, und dieſe Natur muß ſich manifeſtiren und entwickeln. In der Philoſophie wird das Höchſte das Abſolute genannt, die Idee. Für den Gedanken bezeichnet dieſer Ausdruck daſſelbe, was der Name Gott für die Vorſtellung. Aber das Abſolute, die Idee iſt darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was man Gott nennt. Die Philoſophie will den Begriff, den Gedanken; es iſt das Abſolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logiſche

1) I. S. 5. 6.

Wiſſen deſſelben, um was es ſich bei uns handelt. Die Vorſtellung iſt weniger, ſie kann blos die Gedankenbeſtimmungen als Beiſpiel erläutern. Gott iſt dieß, nicht nur an ſich zu ſeyn, er iſt eben ſo weſentlich für ſich, der abſolute Geiſt, der nicht nur das im Gedanken ſich haltende Weſen iſt, ſondern auch das erſcheinende, ſich Gegenſtändlichkeit gebende. So in der Religionsphiloſophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weiſe ſeiner Vorſtellung vor uns; er ſtellt ſich nur ſich ſelbſt vor. Dieß iſt die Seite des Daſeins des Abſoluten. In der Religionsphiloſophie haben wir ſo das Abſolute zum Gegenſtand, aber nicht blos in der Form des Gedankens, ſondern auch in der Form ſeiner Manifeſtation. Die Philoſophie alſo iſt erſtlich die logiſche Idee, Idee, wie ſie im Gedanken iſt, wie ihr Inhalt ſelbſt die Gedankenbeſtimmungen ſind; ferner zeigt ſie das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dieß iſt der Weg des Abſoluten für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Die Natur, der endliche Geiſt, der Wille ſind Verleiblichungen der Idee. Daraus ergibt ſich die Stellung der Religionsphiloſophie zu den andern Theilen der Philoſophie. Gott iſt das Reſultat der andern Theile, hier iſt dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unſerm beſondern Gegenſtand, oder ſchlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erſcheinung [1]. Und dieß, abſtract ausgeſprochen, iſt der Inhalt der Religionsphiloſophie, welchen Inhalt Hegel mit denkender Vernunft betrachtet.

Was jetzt weiter folgt, ſind Betrachtungen, die Hegel anſtellt, um zu ſehen, wie der genannte wiſſenſchaftliche Inhalt in der Theologie unſerer Zeit erſcheine. Wir finden es zweckmäßig, dabei uns nicht lange zu verweilen. Im Weſentlichen ſpricht er ſich aus über den Gegenſatz des Rationalismus und Supernaturalismus. Jener entſtand in der prote-

---

1) I. S. 15—18.

ſtantiſchen Kirche durch die Art und Weiſe, wie die Bibel erklärt wurde, alſo aus der Exegeſe. Dieß weiſt Hegel mit großem Scharfſinne nach, indem er nebenbei noch treffliche Winke gibt über Bibel, Bibelerklärung u. ſ. w. Ganz beſonders gelungen aber iſt es ihm, in kurzen und kräftigen Zügen darzuſtellen, wie die Lehre, die in der proteſtantiſchen Kirche der letzten Zeit entſtanden iſt, weder eine wahre und wirkliche Philoſophie, noch eine chriſtliche Theologie war und ſein konnte, ſondern daß bei dem bloſſen Raiſonniren, wodurch gegen die Vernunft ſelbſt zu Felde gezogen wurde, am Ende an die Stelle des höchſten Weſens ein Vacuum der Abſtraction geſetzt wurde[1]. Aber auch die nur hiſtoriſchen Beſtrebungen in der Theologie, entfernt von aller Wiſſenſchaftlichkeit, verdienen weder Beifall noch Nachahmung. Man hat es hiebei nicht mit dem unendlichen Gedanken, ſondern lediglich mit endlichen Thatſachen zu thun, welche Thatſachen, an ſich unendlichen Inhalts, man eben durch die geiſtloſe Behandlung in die Endlichkeit herabzieht. Es gibt nicht zweierlei Vernunft, eine göttliche und eine menſchliche. Eben ſo iſt der göttliche Geiſt vom menſchlichen nicht ſchlechthin verſchieden. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht eine Erfindung des Menſchen[2]. Die Vorfragen können wir um ſo mehr übergehen, da Hegel ſelbſt ſie hier nicht auflöſen will, ſondern ſie bei Seite legt, weil das Weſentliche in ihnen in unſere Wiſſenſchaft ſelbſt fällt und darin erledigt wird[3].

Die Eintheilung der Religionsphiloſophie iſt keine willkührliche, ſondern durch die Methode der Wiſſenſchaft beſtimmt. An ſich gibt es nur Eine Methode, weil die Methode nichts anderes als die Entwicklung des Begriffes iſt, der Begriff aber nur Einer ſeyn kann. Der Begriff der Religion wird 1) in ſeiner Allgemeinheit betrachtet. Aus dieſer geht er 2) in den Unterſchied von ſich ſelbſt über; die Religion verwirklicht ſich, indem das Allgemeine zum Beſondern wird; die einfache

1) I. S. 18—23.
2) I. S. 23—25.
3) I. S. 25—32.

Beſtimmtheit der Religion tritt hervor in vielfachen, beſchränkten und endlichen Religionen, wohin die mannigfachen Geſtaltungen des Heidenthums gehören; auch das Judenthum rechnet Hegel noch hieher. In dieſer Ungleichheit kann es ſein Verbleiben nicht haben; ſie hebt ſich 3) auf in der abſoluten Realiſirung des Begriffs, wodurch das Einzelne dem Allgemeinen adäquat wird, und die Realität mit dem allgemeinen Begriff ſich zuſammenſchließt. Während ſo der Begriff aus dem Beſondern zu ſeiner Allgemeinheit zurrückkehrt, wird er der wahre Begriff, d. h. die Idee. Dieſe Rückkehr vollzieht ſich im Chriſtenthume als in der abſoluten Religion. Es kann nicht zweifelhaft ſein, daß Hegel hier ſein philoſophiſches Schema der Triplicität ſtreng befolgt hat. Was hiebei nothwendig ſich ergeben mußte, und was für uns beſonders wichtig iſt, iſt dieß, daß Hegel die verſchiedenen Formen und Beſtimmungen der Religion anſieht als nothwendige, weſentliche Momente und Zuſtände der vollendeten Religion, welche Religion aber, um vollendet zu ſein, erſt einen weiten Kreis von Beſtimmtheiten und beſondern Geſtaltungen durchlaufen muß, wodurch ſie ſich zu dem entwickelt, was ſie ſein und werden will. Die Hauptmomente der Religion entwickeln ſich ſtufenweiſe, und ſo kommt es zu hiſtoriſchen Erſcheinungen, die zuſammen die Geſchichte der Religion ausmachen. Nur das kann aber zur Exiſtenz kommen, was durch den Begriff beſtimmt iſt. Die Religionen ſind daher nicht auf äuſſerliche Weiſe entſtanden, ſondern auf eine nothwendige. Und dieſer Gang der Religion iſt die wahrhafte Theodicee[1]).

Während wir es uns vornehmen, über dieſe Eintheilung und die damit nothwendig verbundenen weitern Beſtimmungen uns dann auszuſprechen, wenn wir an die beſtimmten Religionen ſelbſt kommen, bleiben wir vor der Hand bei dem erſten Theile länger ſtehen, der den Begriff der Religion in ſeiner Allgemeinheit zum Gegenſtande hat.

Der erſte Theil handelt A. von Gott, B. von der Religion als ſolcher und C. vom Cultus. Die große Wich-

1) I. S. 32—44. Vgl. 183—188.

tigkeit dieſes erſten Theiles muß ſchon aus den Gegenſtänden her-vorleuchten, die er umfaßt. Sie ergibt ſich aber im Beſondern für die Hegelſche Philoſophie und das Intereſſe, das ſie erregt hat, auch daraus, daß in dieſem erſten Theile das Verhältniß Gottes zur Welt zur Sprache kommt. Wir können an die Spitze der Betrachtung eine gewiß tiefſinnige Aeuſſerung Hegels ſetzen, die er über das ganze Verhältniß vorbringt, nicht eigentlich über das Verhältniß ſelbſt, ſondern nur in Beziehung auf daſſelbe. Es iſt dieß die Aeuſſerung: „Die ganze Philoſophie iſt Studium der Beſtimmung der Einheit.“ Keine Bemer-kung iſt wahrer als dieſe. Der Pantheismus iſt nur ein verun-glückter Verſuch dieſes Studiums. Und doch neigten ſich in den letzten Zeiten, ſo wie in den früheſten, ſo Viele zu ihm hin. Die Hinneigung als ſolche hat ihren erſten Grund in dem Streben, die Einheit zu begreifen, wodurch allein das wahre Wiſſen zu Stande kommt. Schon Plato macht im Parmenides die Be-merkung, daß das Viele mit dem Verluſt der reinen Macht und Erkenntniß, die nur bei dem Einen als der Einheit ſei, zu-gleich den heftigſten Verluſt erfahre, den der Göttlichkeit.

Was wir zuvörderſt ſuchen müſſen, iſt, diejenigen Sätze, in welchen Hegels Lehre am reinſten und klarſten ausgeſprochen iſt, herauszuheben, und in Verbindung mit einander zu bringen.

Zuerſt iſt es, wie Hegel hier und beinahe in jeder Schrift, die er eben beginnt, bemerkt, ſchwer, einen Anfang zu machen. Da ihm indeß die Religionsphiloſophie ſelbſt nur eine Wiſſenſchaft in der Philoſophie iſt, und in ſofern die andern philoſophiſchen Disciplinen vorausſetzt, ſelbſt daher nur Reſultat derſelben iſt; ſo iſt die genannte Schwierigkeit hier von ſelbſt überwunden.

Der Anfang der Religion, näher ſein Inhalt, iſt der darin eingehüllte Begriff der Religion ſelbſt, daß Gott die ab-ſolute Wahrheit, die Wahrheit von Allem, und daß die Religion allein das abſolut wahre Wiſſen iſt. Wiſſenſchaftlich iſt zunächſt Gott ein allgemeiner, abſtracter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphiloſophie iſt erſt die Entwicklung, Erkenntniß deſſen, was Gott iſt, wodurch man erſt auf erkennende Weiſe erfährt, was Gott iſt. Die Philoſophie

betrachtet zuerſt das Logiſche, reines Denken, das ſich ſodann entſchließt, als Natur äußerlich zu ſein. Das Dritte iſt der Geiſt, der in Beziehung auf die Natur iſt, der endliche Geiſt, und der Gang der Philoſophie führt darauf, daß von allem dieſem das letzte Reſultat Gott iſt. Das iſt dann der Beweis, daß Gott iſt, d. i. daß dieſes an und für ſich Allgemeine, Alles Befaſſende, Enthaltende, worin Alles Beſtehen hat — daß dieſes die Wahrheit iſt, dieſes Eine iſt Reſultat der Philoſophie. Man kann die ſchiefe Vorſtellung haben, als ob Gott ſo vorgeſtellt werde als Reſultat; hat man nähere Kenntniß, ſo weiß man, daß das Reſultat den Sinn hat, abſolute Wahrheit zu ſein. Darin liegt, daß dieſes, was als Reſnltat erſcheint, eben weil es die abſolute Wahrheit iſt, aufhört Reſultirendes zu ſein; daß dieſe Stellung, wodurch das Reſultirende von Andern herkäme, eben ſo aufgehoben, vernichtet iſt. Der Satz: Gott iſt das abſolut Wahre, dieſer Satz enthält ebenſo ſehr dieß, daß das abſolut Wahre, in ſo fern es das Letzte, eben ſo ſehr das Erſte iſt: aber es iſt nur das Wahre, ſofern es nicht nur der Anfang, ſondern auch Ende, Reſultat iſt, ſofern es aus ſich ſelbſt reſultirt. Die Allgemeinheit iſt als die abſolut volle, erfüllte zu faſſen. Gott als dieſes Allgemeine, das in ſich Concrete, Volle, iſt dieß, daß Gott nur Einer iſt, und nicht im Gegenſatz gegen viele Götter, ſondern es iſt nur das Eine, Gott. Das Sein aller Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur ein Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhafte Selbſtändigkeit hat. Wenn wir den beſondern Dingen ein Sein zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das abſolut ſelbſtſtändige Sein, das Gott iſt. Gott in ſeiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Beſonderheit iſt, iſt das abſolute Beſtehen und allein das Beſtehen, und was beſteht, hat ſeine Wurzel, ſein Beſtehen nur in dieſem Einen. Wenn wir dieſen erſten Inhalt ſo auffaſſen, ſo können wir uns ausdrücken: Gott iſt die abſolute Subſtanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich iſt, iſt nicht für ſich wirklich, hat kein Beſtehen für ſich; die einzig abſolute Wirklichkeit iſt allein Gott; ſo iſt er die abſolute Sub-

ſtanz. Hält man dieſen Gedanken ſo abſtract feſt, ſo iſt es allerdings Spinozismus. Die Subſtantialität, die Subſtanz als ſolche, iſt noch gar nicht unterſchieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Vorausſetzung gehört auch dieß: Gott iſt der Geiſt, der abſolute Geiſt, der ewig einfache, weſentlich bei ſich ſeiende Geiſt. Dieſe Idealität, Subjectivität des Geiſtes, welche Durchſichtigkeit, Idealität von allem Beſondern iſt, iſt eben ſo dieſe Allgemeinheit, dieſe reine Beziehung auf ſich ſelbſt, das abſolute bei ſich ſelbſt Sein und Bleiben. Der Geiſt iſt abſolutes Manifeſtiren; dieſes iſt Setzen, Sein für Anderes; Manifeſtiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des ſubjectiven Geiſtes, für welchen er iſt. Schaffen, Schöpfung der Welt iſt ſich Offenbaren Gottes. Gott unterſcheidet ſich in ſich, und dieſes Unterſcheiden Gottes iſt das Erſchaffen der Welt. Später werden wir dieſe Manifeſtation in höherer Form haben, nämlich daß das, was Gott erſchafft, er ſelbſt iſt, überhaupt nicht die Beſtimmtheit eines Andern hat, daß er iſt Manifeſtation ſeiner ſelbſt, daß er für ſich ſelbſt iſt — das Andere, das den Schein eines Andern hat, aber unmittelbar verſöhnt iſt, der Sohn Gottes, der Menſch nach dem göttlichen Ebenbilde, der Adam Kadmon [1]).

Dadurch, daß wir Bewußtſein von Gott haben, von welchem Bewußtſein der Inhalt eben Gott iſt, haben wir auch unmittelbare Beziehung zu dieſem Inhalte, zu Gott nämlich; er iſt in uns, die wir unmittelbar von ihm wiſſen. Wir ſelbſt können uns von dieſem Inhalte nicht trennen, ſo nothwendig und weſentlich iſt er uns. Wir haben ſomit in uns eine Gewißheit, daß Gott iſt. Die unmittelbare Form dieſer Gewißheit iſt der Glaube. Vor der Hand wird der Glaube nur in ſeiner Gewißheit betrachtet. Die drei Formen dieſer Gewißheit ſind a) Gefühl, b) Vorſtellung und c) Gedanke [2]).

a) Die Form des Gefühls. Vom Gefühle geht formell das Wiſſen von Gott aus. Es iſt unmittelbares Wiſſen von Gott. Wenn man aber ſagt, Gott ſei im Gefühle, ſo kann dieß weiter nichts heißen, als wir wiſſen von ihm nur dieß, daß er

1) I. S. 47—59.
2) I. S. 59—66.

iſt. Das Gefühl iſt die intenſiv ſubjective Gewißheit von Gottes Daſein; aber auch nur von dieſem. Wir haben ſomit das Gefühl gleichſam als den Ort anzuſehen, in dem Gott ſein Daſein im Subjecte und für das Subject ausſpricht. So viel aber auch dieſe Form der unmittelbaren Gewißheit vom Sein Gottes im Gefühle für ſich haben mag; ſo wenig kann ſich doch die Wiſſenſchaft dabei beruhigen. — Wenn wir Gott nur fühlen, bleibt die Erkenntniß zurück, wie er für ſich frei und ſelbſtſtändig iſt. Insbeſondere aber kann das Gefühl nicht überall ſicher leiten, denn das Gefühl, abgeſehen davon, daß es der Zufälligkeit ausgeſetzt iſt, kann auch Andres, und zwar ganz Heterogenes, Eitles aufnehmen. Durch das bloſſe Gefühl iſt der Menſch auch Thier; Geiſt iſt er nur durch das Denken. Man kann ſomit dem Gefühl nicht in jeder Beziehung vertrauen, ſondern das Gefühl, oder auch das Herz, die ſubjective Ueberzeugung muß gereinigt, gebildet, und zum wahrhaften Inhalte durch das Denken erhoben werden. So lange wan bei dem Gefühle ſtehen bleibt, kann es zu keiner Theologie kommen [1]).

b) Die Form der Vorſtellung. Durch das Gefühl werden wir des Seins Gottes blos auf ſubjective Weiſe bewußt. Wir wollen deſſelben aber anch objectiv bewußt und gewiß ſein, und Gott als Gegenſtand vor das Bewußtſein bringen. Dieß geſchieht zunächſt durch die Vorſtellung. Dieſe Vorſtellung, die Anſchauung genannt werden kann, wird durch ſinnliche Formen vermittelt, die jedoch im Bewußtſein ſelbſt nur als Bilder vorkommen. Sie haben ein Zweifaches, eine äuſſerliche, ſinnliche Geſtaltung, und ein Innerliches, was ihre Bedeutung ausmacht. Daher die Symbole, Allegorien, Metaphern, die es in den Religionen gibt. Darunter rechnet Hegel z. B. Sohn Gottes, denn das Erzeugen ſei nur ein Bild, eine Vorſtellung von einem bekannten Verhältniß, von dem wir wohl wiſſen, daß dieſes Verhältniß in ſeiner Unmittelbarkeit nicht gemeint ſein ſoll. Fernere Beiſpiele ſind: Zorn Gottes, Reue, Rache, und es iſt hier zu nehmen, wie bei ausführlichen Alle-

1) 1. S. 66—89.

gorien, Prometheus, der Menſchen bildet ꝛc. So hören wir von einem Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen ꝛc. Auch dieß, daß Gott die Welt erſchaffe, iſt eine ſolche Vorſtellung [1]). Der ganz ſinnliche Menſch bleibt dabei ſtehen, denkt ſich wenig dabei, und die heutige Gefühls- und Verſtandes-Theologie weiß ihrerſeits auch nichts daraus zu machen, wirft mit dem Bild auch den Gedankeninhalt weg, oder hält das Bild feſt und läßt den Gedanken fahren. Aber es gehört auch in Rückſicht auf das Sinnliche das der Weiſe der Vorſtellung an, was nicht blos als Bild, ſondern als Geſchichtliches als ſolches zu nehmen iſt. Es kann etwas in geſchichtlicher Weiſe vorgetragen ſein, aber wir machen nicht recht Ernſt daraus, gehen ſolcher Geſchichte nach in unſerer Vorſtellung, fragen nicht, ob das Ernſt ſei. So bei der Geſchichte Jupiters. Aber dann gibt es auch Geſchichtliches, das eine göttliche Geſchichte iſt, und ſo, daß es im eigentlichen Sinne eine Geſchichte ſein ſoll, die Geſchichte Jeſu Chriſti. Dieſe gilt nicht blos für einen Mythus nach Weiſe der Bilder, ſondern als etwas vollkommen Geſchichtliches. Das iſt denn für die Vorſtellung, iſt in der Weiſe der Vorſtellung, aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu ſeinem Inhalt, göttliches Thun, göttliches Geſchehen, abſolut göttliche Handlung, und dieſes iſt das Innere, Wahrhafte, Subſtantielle dieſer Geſchichte, und iſt eben das, was Gegenſtand der Vernunft iſt. Dieß Gedoppelte iſt überhaupt in jeder Geſchichte, ſo gut wie Mythus eine Bedeutung in ſich hat, Allegorie. In ſolcher Geſchichte iſt etwas für den Menſchen, deſſen Gedanken, Begriffe noch nicht beſtimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt dieſe Macht darin, er hat ein dunkles Bewußtſein jener Mächte [2]).

c) Die Form (Stufe) des Denkens. Vorſtellen hat allen geiſtigen und ſinnlichen Inhalt in dieſer Weiſe, daß dieſer Inhalt in ſeiner Beſtimmung iſolirt aufgenommen wird. Auf der Stufe der Vorſtellung iſt die Allgemeinheit des Inhalts noch

---

1) Ich verweiſe auf I. S. 83. 121 ff.

2) I. S. 79—85.

mit der Beſchränktheit der ſinnlichen Form verbunden. Dabei kann es nicht bleiben, und nun tritt das Denken ein. Die Form des Denkens überhaupt iſt die Allgemeinheit; dieſe ſpielt auch in die Vorſtellung hinein, dieſe hat auch die Form der Allgemeinheit an ihr. Hier aber wird Denken genommen, in ſo fern es reflectirend iſt und noch mehr begreifend, nicht nur der Gedanke überhaupt, ſondern in wiefern er zunächſt Reflexion, dann Begriff iſt. Während durch das Denken die einfache Allgemeinheit geſetzt wird, geht das ſinnliche der Vorſtellung unter. So wird die Bedeutung derſelben ausgelegt; es ſelbſt iſt aber die wahrhafte Bedeutung. Daher wird durch das Denken der Inhalt der Vorſtellung nicht aufgelöſt, ſondern nur das Sinnliche der Form. Die unterſchiedenen Beſtimmungen eines Ganzen, die in der Vorſtellung bisher ruhig nebeneinander waren, werden jetzt auf einander bezogen. So wird der Widerſpruch offenbar und der Geiſt ſieht ſich getrieben, zur Kategorie der Nothwendigkeit aufzuſteigen, und die Gründe von Allem zu erkennen.

Ein ſchlechthin unmittelbares Wiſſen gibt es nicht; alles Erkennen iſt geworden, und zwar haben hiebei mehrere Beſtimmungen im Zuſammenhange mitgewirkt. Nur deßwegen ſpricht man ſo viel von einem reinen unmittelbaren Wiſſen, weil man das Bewußtſein der Vermittlung nicht mehr hat. Das religiöſe Wiſſen iſt vermittelt durch Unterricht und Erziehung; die poſitive Religion durch Offenbarung. Betrachten wir das religiöſe Wiſſen näher, ſo zeigt es ſich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenſtand, ſondern dieß Wiſſen iſt ein viel concreteres: dieſe ganze Einfachheit, das Wiſſen von Gott iſt Bewegung in ſich, näher eine Erhebung zu Gott. Die Religion ſprechen wir weſentlich aus als dieß Uebergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum abſoluten, unendlichen. Wird dieſe Erhebung denkend erfaßt, und der Uebergang von dem Endlichen und Zufälligen zu dem Unendlichen und Ewigen wiſſenſchaftlich vorgenommen, und dadurch der Schein vernichtet, als ſtände das Endliche dem Unendlichen und dieſes jenem fremd gegenüber; ſo entſtehen als nähere Formen des Wiſſens von Gott die Beweiſe vom Daſein Gottes. Es

entſteht aber hiebei der Schein, als ob die logiſche Form derſelben, die Form des Schluſſes, für Gott, der die unendliche Allgemeinheit iſt, vom Endlichen aus eine weſentliche und nothwendige Grundlage gewinnen wolle. Vielmehr erſcheint Gott, wenn durch die Erhebung des Geiſtes zu ihm die Einſeitigkeit der Reflexion auf das Endliche und Zufällige verſchwunden iſt, als der nothwendige weſentliche Grund alles Endlichen [1]).

Hier können wir füglich auf den Anhang im zweiten Theile der Religionsphiloſophie Rückſicht nehmen, der, die Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes enthaltend, an dieſem Orte eigentlich ſeine rechte Stelle findet. Allerdings haben dieſe beſondern Vorleſungen auch beſtimmte Beziehungen zum zweiten und dritten Theil der Religionsphiloſophie, weil Hegel eine Analogie zwiſchen dem kosmologiſchen Beweiſe und den orientaliſchen Naturreligionen entdeckt hat; ferner zwiſchen dem phyſiko-theologiſchen und der Religion der Juden, Griechen und Römer, und endlich zwiſchen dem ontologiſchen und dem Chriſtenthum. Allein im Ganzen berühren ſie das unmittelbare Intereſſe jetzt doch näher, und es kann kein Verſtoß ſein, ſie jetzt einzureihen.

Wenn wir bei dieſen Beweiſen länger ſtehen bleiben, als Manchem gut ſcheinen möchte, ſo haben wir als Grund für unſere Behandlung dieß anzuführen, daß das in dieſen Beweiſen Vorgetragene nicht nur ſehr geeignet iſt, ins innerſte Verſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie einzuführen, ſondern daß es das Hegel'ſche Syſtem ſelbſt im Kleinen iſt. Da Hegel den ontologiſchen Beweis als den wahren geltend gemacht hat, ſo müſſen wir den Expoſitionen über denſelben unſere Hauptaufmerkſamkeit ſchenken. Dieß wird uns aber nicht abhalten können, auch ſeinen übrigen Beſtimmungen über die andern üblichen Beweisarten prüfend nachzugehen, weil ſie, wie zu erſehen ſein wird, manchen überraſchenden Aufſchluß über das Weſen der Hegelſchen Philoſophie zu geben im Stande ſein werden.

Schon zu Anfang der erſten Vorleſung [2]) ſpricht ſich Hegel

1) I. S. 85—99.

2) Die Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes kommen als Anhang im zweiten Theile der Religionsphiloſophie. S 289—473 (Ende) vor.

über das Verhältniß aus, in welchem der abzuhandelnde Gegenſtand zur Logik ſtehe. Je wichtiger dieſes Verhältniß für uns ſein wird, deſto nothwendiger iſt es, die Beſtimmungen darüber möglichſt ſcharf zu faſſen.

Abſichtlich iſt, wie Hegel ſagt, der Gegenſtand (das Daſein Gottes und die Beweiſe dafür) „als ein ſolcher gewählt worden, der mit der Vorleſung über Logik in Verbindung ſtehe, und eine Art von Ergänzung zu dieſer, nicht dem Inhalte, ſondern der Form nach, ausmache, indem derſelbe nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtimmungen der Logik ſei;" woraus weiter gefolgert wird, daß dieſe Vorleſungen beſonders jenen Zuhörern verſtändlich ſein werden, die an jenen andern über Logik Theil nehmen.

„Indem aber unſere Aufgabe iſt, die Beweiſe vom Daſein Gottes zu betrachten, ſo ſcheint von derſelben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweiſens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott iſt, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derſelben, der Religionsphiloſophie, an. In der That iſt es ein Theil dieſer Wiſſenſchaft, der in dieſen Vorleſungen für ſich herausgehoben und abgehandelt werden ſoll; im Verfolg wird es ſich näher hervorheben, welches Verhältniß derſelbe zum Ganzen der Religionslehre hat, ſo wie dann auch, daß dieſe Lehre, inſofern ſie eine wiſſenſchaftliche iſt, und das Logiſche nicht auseinanderfallen, wie es nach dem erſten Scheine unſeres Zweckes das Anſehen hat, daß das Logiſche nicht blos die formelle Seite ausmacht, ſondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhaltes ſteht [1])."

Aus dieſen Beſtimmungen ſcheint vor der Hand dieſes klar zu ſein. Die Lehre vom Daſein Gottes iſt eine Art von Ergänzung der Logik [2]); aber nicht dem Inhalte, ſondern nur der Form nach: Sie (die Lehre vom Daſein Gottes) iſt nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtim-

1) A. a. O. II. S. 291. 292.

2) Denn ſind es die Vorleſungen, ſo iſt es auch das Vorgeleſene, der Gegenſtand.

mungen der Logik. Nur Eine Seite ſcheint aber von ihr in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweiſens; die andere, der Inhalt, welcher Gott iſt, gehört der Religionsphiloſophie an. Und in der That iſt es, wie Hegel geſteht, ein Theil dieſer Wiſſenſchaft. Im weitern Verlaufe jedoch muß und wird es ſich zeigen, welches Verhältniß der Gegenſtand wirklich zur Religionsphiloſophie habe; eben ſo muß und wird es ſich zeigen, daß dieſe Lehre vom Daſein Gottes, inſofern ſie eine wiſſenſchaftliche iſt, und das Logiſche nicht ſo auseinanderfallen, wie es nach dem erſten Scheine das Anſehen hat, denn das Logiſche macht nicht blos die formelle Seite aus, ſondern ſteht in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts.

Daraus geht für uns wenigſtens für jetzt ſo viel hervor, daß Hegel jene Unterſcheidung zwiſchen Inhalt und Form theilweiſe und ſelbſt ganz wieder aufhebt. Es ſcheint blos, daß nur Eine Seite von der Lehre über das Daſein Gottes in die Logik falle, die Natur des Beweiſens nämlich; der Schein ſchwindet aber, wenn man näher ſieht, wie die Lehre vom Daſein Gottes nur eine Ergänzung und nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtimmungen der Logik iſt, und wie jene Lehre und das Logiſche nicht ſo auseinanderfallen, daß das Logiſche blos die formelle Seite ausmacht, weil es in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts ſteht. Wenn nun, um das Verhältniß jener Lehre zum Logiſchen auszudrücken, hinzugeſetzt wird „inſofern ſie (dieſe Lehre) eine wiſſenſchaftliche iſt;" ſo iſt dieſe Beſtimmung nicht in dem Sinne zu nehmen, wie ſie gewöhnlich genommen wird, ſo nämlich, daß das Wiſſenſchaftliche als das Logiſche die wirkliche und wahre Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes im Denken ausdrückt, ſondern in dem, in welchem ſie Hegel ſelbſt nimmt, nach welchem die Wiſſenſchaft die iſt, die er aus ihr macht, in der ganzen vollen Geltung, nach welcher die Logik an ſich ſchon Metaphyſik iſt[1]). In dieſer Beſtimmung iſt ihm ſeine Schule gefolgt, welcher als das wiſſenſchaftliche Denken nur das von Hegel beſtimmte und befolgte Denken nach Form und Inhalt gilt, aus keiner andern Urſache, als weil ſie der Ueber-

1) A. a. O. Vergl. S. 398.

zeugung ſein zu dürfen glaubt, in jenem Denken ſei abſolute Wahrheit. Daraus iſt zugleich zu folgern, welche Vorſicht zu gebrauchen und was überhaupt zu halten ſei, wenn dieſe Schule von Wiſſenſchaftlichkeit und Unwiſſenſchaftlichkeit ſpricht.

Die Grundbeſtimmungen über Gottes Daſein haben alſo nach Hegel ihre tiefſte Wurzel in der Logik; und es iſt ſomit nur die Logik ſelbſt wieder, die uns in der Religionsphiloſophie weſentlich, nur in entwickelterer Geſtalt, entgegentritt, hier unter einem andern Namen, der gerechtfertigt erſcheint, weil das Denken auf dieſer Stufe vorzugsweiſe als ein religiöſes zur Erſcheinung kommt, nach Beſtimmungen, die ſpäter beſprochen werden ſollen.

Daß dieſe Folgerung nicht für leere Conſequenzmacherei ausgegeben werden könne, muß aus den Beſtimmungen hervorgehen, die Hegel, wie wir wiſſen, anderwärts über die Logik und ihre Definitionen gegeben hat: „Die Logik iſt als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deswegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt[1]."

Von einer ſolchen Logik darf dann wohl mit Recht noch weiter geſagt werden, ihre Beſtimmungen ſeien Definitionen des Abſoluten, metaphyſiſche Definitionen Gottes, was Hegel auch wirklich behauptet.

Wenn wir daher oben die Bemerkung gemacht haben, die Hegelſche Lehre vom Daſein Gottes ſei mit ſeiner Lehre vom Weſen Gottes enge verflochten, ſo ſind wir jetzt mehr als gerechtfertigt, denn es hat ſich durch die Beſtimmung über die Logik, in der ſie zuſammenfallen, ergeben, daß ſie eigentlich nur Eins ſind.

Welche Folge dieſem Reſultate der kaum begonnenen Unterſuchung zu geben ſei, wird ſpäter einleuchten, wenn es mit noch andern, wenn ſchon ähnlichen, Ergebniſſen zuſammentrifft. Vor der Hand heben wir aus der erſten Vorleſung noch aus, was

1) Logik: I. Band S. 35. 36. 2te Aufl.

Hegel Bemerkenswerthes über unſern Gegenſtand vorbringt; und es gibt deſſen nicht Weniges.

Zuerſt finden wir, den Urſprung der Beweiſe für das Daſein Gottes betreffend, die Aeuſſerung, ſie ſeien aus dem Bedürfniſſe, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen. Aber dieſes Bedürfniß habe in der neuern Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals eine gehabt. Indem wir aber, wird weiter bemerkt, die alten Standpunkte nicht zu wiederholen gedenken, ſo beſchränken wir uns auf diejenige Geſtalt der Beweiſe, wie ſie innerhalb des Bodens des Chriſtenthums ſich geltend macht. Auf dieſem nämlich kommt erſt der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Vernunft innerhalb des Menſchen ſelbſt zu ſtehen und tritt der Zweifel in ſeinen Geiſt. An die frühern, Phantaſiereligionen, wie wir ſie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar ſich gegen deren ſinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit ſeinem Gegenſatze kehren; die Widerſprüche, Feindſchaften und Feindſeligkeiten, die daraus entſprangen, gibt die äuſſerliche Geſchichte der Philoſophie an. Aber die Colliſionen gedeihen in jenem Kreiſe nur zur Feindſchaft, nicht zum innern Zwieſpalt des Geiſtes und Gemüths in ſich ſelbſt, wie innerhalb des Chriſtenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerſpruch kommen, die Tiefe des Geiſtes als ihre Eine und damit gemeinſchaftliche Wurzel gewinnen, und in dieſer Stelle in ihrem Widerſpruche zuſammengebunden, dieſe Stelle ſelbſt, den Geiſt, in ſeinem Innerſten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, iſt dem chriſtlichen vorbehalten; man ſpricht nicht von griechiſchem, ägyptiſchem u. ſ. f. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. ſ. f. Der Glaube drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefſte, concentrirteſte, als im Gegenſatz gegen alles andere Meinen, Vorſtellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefſte zugleich unmittelbar die abſtracteſte, das Denken ſelbſt; ein Widerſpruch des Denkens gegen dieſen Glauben iſt daher die qualvolle Entzweiung in den Tiefen des Geiſtes [1]).

1) A. a. O. S. 293. 294.

Der Einfluß, welchen das Chriſtenthum auf die Beweiſe vom Daſein Gottes geübt hat, beſtände nach Hegel demnach darin, daß das Denken, welches jenem vorzugsweiſe vor andern Religionen eigen iſt, einen vorher ungekannten innern Zwieſpalt des Geiſtes und Gemüthes erzeugt, und dieß deßwegen, weil hier die beiden Seiten, die in Widerſpruch kommen, die Tiefe des Geiſtes als ihre Eine und damit gemeinſchaftliche Wurzel gewinnen und in dieſer Stelle in ihrem Widerſpruche zuſammengebunden, dieſe Stelle ſelbſt, den Geiſt, in ſeinem Innerſten zu zerrütten vermögen. Darum iſt auch der Ausdruck Glaube nur dem chriſtlichen vorbehalten, welcher die Innerlichkeit der Gewißheit, und zwar die tiefſte, concentrirteſte ausdrückt. Aber dieß würde nicht ſein, würde nicht jene Innerlichkeit als die tiefſte, zugleich unmittelbar die abſtracteſte, das Denken ſelbſt enthalten. Und nun wird es klar, warum ein Widerſpruch des Denkens gegen dieſen Glauben die qualvolle Entzweiung in den Tiefen des Geiſtes iſt. Wir ſehen, daß jene tiefſte und abſtracteſte Innerlichkeit, das Denken ſelbſt, nur das logiſche Moment iſt, von welchem vorher die Rede war.

Indeß hält Hegel dieſen Widerſpruch für keinen unverſöhnlichen, vielmehr ſind Glauben und Denken, die in ihrem gegenſeitigen feindlichen oder auch nur gleichgültigen Gegenüberſtehen unwahr ſind, mit einander zu verſöhnen, und ſchon im Mittelalter hat man im Glauben an die Einigkeit des Geiſtes Lehren, die für ſich Inhalt des Glaubens ſind, durch vernünftige Gründe zu beweiſen geſucht, indem man ſich in eine denkende Betrachtung einließ[1]).

Dennoch aber erklärt es Hegel für eine der geläufigſten Täuſchungen des Verſtandes, das Verſchiedene, das in dem Einen Mittelpunkt des Geiſtes iſt, dafür anzuſehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegenſetzung und damit zum Widerſpruche fortgehen müſſe. Der Grund zum beginnenden Kampfe des Geiſtes iſt gemacht, wenn einmal das Concrete deſſelben zum Bewußtſein des Unterſchiedes überhaupt ſich analyſirt hat. Alles Geiſtige iſt concret; hier haben wir daſſelbe in ſeiner tiefſten Be-

1) A. a. O. S. 294—296.

ſtimmung vor uns, den Geiſt nämlich als das Concrete des Glaubens und Denkens; beide ſind nicht nur auf die mannigfaltigſte Weiſe, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermiſcht, ſondern ſo innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben gibt, welches nicht Reflectiren, Raiſonniren, oder Denken überhaupt, ſo wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentan, in ſich enthalte. Die Natur des frei für ſich ſeienden Denkens, auf welches beſonderes Gewicht gelegt wird, zu exponiren, dazu iſt hier der Ort nicht, vielmehr iſt nur hiſtoriſch zu bemerken, daß es lange Zeit und die ſchwerſte Arbeit gekoſtet hat, bis das Denken aus ſeiner Verſinkung in den Glauben das abſtracte Bewußtſein ſeiner Freiheit gewonnen hat, und damit ſeiner Selbſtſtändigkeit und ſeiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für daſſelbe gelten ſollte, was ſich nicht vor ſeinem Richterſtuhle ausgewieſen, und als annehmbar vor ihm ſich gerechtfertigt hätte. Das Denken ſo auf das Extrem ſeiner Freiheit, und es iſt nun völlig frei im Extreme, ſich ſetzend und damit die Auctorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben ſelbſt dahin getrieben, eben ſo ſich abſtract auf ſich zu ſetzen, und zu verſuchen, ſich des Denkens ganz zu entledigen. Dieſer Standpunkt der Entgegenſetzung muß für keinen Gegenſtand ſich durchdringender und gewichtiger zeigen, als für den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterſchieds von Glauben und Denken zur Entgegenſetzung enthält es unmittelbar, daß ſie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abſtrahirt worden, ſo daß ſie zunächſt nicht mehr mit der concreten Beſtimmung von religiöſem Glauben und Denken der religiöſen Gegenſtände ſich gegenüberſtehen, ſondern abſtract als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, inſofern letzteres nicht blos Gedankenformen geben, ſondern Inhalt in und mit ſeiner Wahrheit geben ſoll. Nach dieſer Beſtimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, wie es denn die neue, philoſophiſche Epoche zum Anfange und zur Grundlage

alles Philoſophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. h. dem concreten Erkennen eines Gegenſtandes, die Natur des Erkennens ſelbſt unterſucht werde. Die Abſicht, die Erkenntniß vom Sein Gottes zu betrachten, verwandelt ſich daher in die allgemeine Betrachtung der Erkenntniß [1]).

Es wird ſich aber, bemerkt Hegel, der vorſtehenden Anſicht entgegen, weiter, indem wir unſern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unſeres Gegenſtandes an ihm ſelbſt auch als Erkennen ſich rechtfertigen wird. Die wirkliche Erkenntniß muß, inſofern ſie nicht auſſer dem Gegenſtande bleibt, ſondern ſich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenſtande immanente, die eigene Bewegung der Natur deſſelben nur in Form des Gedankens ausgedrückt, und in das Bewußtſein aufgenommen ſein. Die Betrachtung des Erkennens iſt von der Betrachtung der Natur ſeines Gegenſtandes nicht verſchieden. Darum iſt ſogleich der allgemeine Sinn anzugeben, in welchem das vorgeſetzte Thema, die Beweiſe vom Daſein Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieſer Sinn iſt nämlich, daß ſie die Erhebung des Menſchengeiſtes zu Gott enthalten und dieſelbe für den Gedanken ausdrücken ſollen, wie die Erhebung ſelbſt eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens iſt. Was zunächſt überhaupt das Wiſſen betrifft, ſo iſt der Menſch weſentlich Bewußtſein; ſomit iſt das Empfundene, der Inhalt, die Beſtimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtſein, als ein Vorgeſtelltes. Das, wodurch die Empfindung religiöſe Empfindung iſt, iſt der göttliche Inhalt, er iſt darum weſentlich, ein ſolches, von dem man überhaupt weiß. Aber dieſer Inhalt iſt in ſeinem Weſen keine ſinnliche Anſchauung oder ſinnliche Vorſtellung, nicht für die Einbildungskraft, ſondern allein für den Gedanken; Gott iſt Geiſt, nur für den Geiſt, und nur für den reinen Geiſt, d. i. für den Gedanken; dieſer iſt die Wurzel ſolchen Inhalts, wenn auch weiterhin ſich Einbildungskraft und ſelbſt Anſchauung dazu geſellte, und dieſer Inhalt in die Empfindung eintritt. Dieſe Erhebung des denkenden Geiſtes zu dem,

1) A. a. O. S. 296—299.

der ſelbſt der höchſte Gedanke iſt, zu Gott, iſt es alſo, was wir betrachten wollen. Dieſelbe iſt ferner weſentlich in der Natur unſeres Geiſtes begründet, ſie iſt ihm nothwendig; dieſe Nothwendigkeit iſt es, die wir in dieſer Erhebung vor uns haben, und die Darſtellung dieſer Nothwendigkeit ſelbſt iſt nichts anderes als das, was wir ſonſt beweiſen nennen[1]).

So ſehr auch Manches von dem, was hier Hegel über das Verhältniß des denkenden Geiſtes zu Gott vorbringt, Anſpruch auf Wahrheit machen kann; ſo gewiß iſt es doch, daß auf dem logiſchen Momente wiederum der Hauptaccent liegt. Die Erhebung, welche die Grundlage und Kraft der Beweiſe iſt, iſt nur eine logiſche Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens. Der göttliche Inhalt iſt in ſeinem Weſen allein für den Gedanken; Gott iſt Geiſt, nur für den Geiſt, d. h. nur für den reinen Geiſt, d. i. für den Gedanken.

Es wird immer ſchwer bleiben, hierin unſerm Philoſophen geradezu, und ohne alle weitere Bedingung, zu widerſprechen, weil wir in dem Gedanken allerdings eine ſtille Gewalt finden die uns zu Gott hinzieht. Allein etwas Anderes iſt es, dieſe Gewalt des Gedankens in dem Sinne, und ausnahmslos, für die Gewalt des Logiſchen zu nehmen, wie es Hegel nimmt, und in der Art und Weiſe mit dem Göttlichen zu identificiren, wie es von ihm geſchieht, wie wir ſpäter ſehen werden. Es iſt möglich, daß zwei Gedankenreihen, die ſonſt von einander ſehr verſchieden ſind, in der Energie der Gedanken manche Aehnlichkeit aufzeigen; aber es wird darauf ankommen, was hier wie dort als das Erſte und Letzte geſetzt, und wie es geſetzt wird. Und aus dieſen Beſtimmungen kann und muß ſich bei all jener in der That nur zufälligen Aehnlichkeit die größte Verſchiedenheit zeigen. Bei Hegel wird es daher ganz darauf ankommen, wie er das Verhältniß des Logiſchen zu Gott urſprünglich nimmt. Doch folgen wir jetzt ſeinem weitern Gange.

In der zweiten Vorleſung wird, um die Verbindung mit der erſten herzuſtellen, ſogleich der Gedanke nochmals aufgenommen, daß das Beweiſen nur das Bewußtſein von der

1) A. a. O. S. 296—301.

eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſei. Wenn dieſer Gedanke, bemerkt Hegel weiter, auf andere Gegenſtände bezogen, Schwierigkeiten haben könnte, ſo müßten ſie dagegen bei dem unſrigen verſchwinden, indem derſelbe nicht ein ruhendes Object, ſondern ſelbſt eine ſubjective Bewegung, — die Erhebung des Geiſtes zu Gott — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß iſt, alſo an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Bewußtſein ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweiſen zu enthalten. Da indeß der Ausdruck des Beweiſens allzu beſtimmt die Vorſtellung eines nur ſubjectiven, zu unſere mBehufe zu machenden Weges mit ſich führt, ſo haben wir uns zunächſt über das Beweiſen überhaupt zu verſtändigen, und zwar beſtimmter darüber, was wir von demſelben hier beſeitigen und ausſchließen. Es iſt nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein ſolches Beweiſen gebe, wie das bezeichnete, ſondern ſeine Schranke anzugeben und einzuſehen, daß es nicht, wie fälſchlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweiſens iſt. Dieß hängt alsdann mit dem Gegenſatze des unmittelbaren und des vermittelten Wiſſens zuſammen. Der Unterſchied, der in Anſehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweiſens in Betracht zu nehmen ſind, deren die eine allerdings diejenige iſt, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer ſubjectiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang alſo nur in uns fällt und nicht der eigene Gang der betrachteten Sache iſt. Dieſe Art des Beweiſens findet in der Wiſſenſchaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt. Beiſpiele davon gibt es in der Geometrie. Die Nothwendigkeit, die wir durch ſolches Beweiſen einſehen, entſpricht wohl den einzelnen Beſtimmungen des Objects ſelbſt, die Größenverhältniſſe kommen ihm ſelbſt zu; aber das Fortſchreiten im Zuſammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns. Beweiſen wird ferner noch im Gebiete des endlichen Wiſſens auch das genannt, was näher nur ein Weiſen iſt, — das Aufzeigen einer Vorſtellung, eines Satzes, Geſetzes u. ſ. f. in der Erfahrung überhaupt. Das hiſtoriſche Beweiſen beruht ſeinem Stoffe nach gleichfalls

auf Erfahrung. In dieſen Geſtaltungen des Erkennens, das ſich vom bloßen Weiſen zum Beweiſen fortbeſtimmt, von der unmittelbaren Gegenſtändlichkeit zu eigenthümlichen Producten übergeht, kann es Bedürfniß ſein, daß die Methode, die Art und Weiſe der ſubjectiven Thätigkeit, für ſich erörtert werde, um ihre Anſprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem ſie ihre eigenen Beſtimmungen und die Art ihres Ganges für ſich hat, unterſchieden von den Beſtimmungen und dem Proceſſe des Gegenſtandes in ihm ſelbſt. Auch ohne in die Beſchaffenheit dieſer Erkenntnißweiſe näher einzutreten, geht aus der einfachen Beſtimmung, dir wir an ihr geſehen, ſogleich dieß hervor, daß, indem ſie darauf geſtellt iſt, mit dem Gegenſtande nach ſubjectiven Formen beſchäftigt zu ſein, ſie nur Relationen des Gegenſtandes aufzufaſſen fähig iſt. Was daher dem Zwecke des Geiſtes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne, und in ihm innig werde, ungenügend beſtimmt worden iſt, iſt die Thätigkeit des Geiſtes, welche denkend überhaupt vermittelſt des Abſtrahirens, Schließens, Beweiſens verfährt. Dieſe Einſicht, ſelbſt das Product der Gedankenbildung der Zeit, iſt aber von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergeſprungen, nämlich ein beweisloſes, unmittelbares Wiſſen, ein erkenntnißloſes Glauben, gedankenloſes Fühlen für die einzige Weiſe auszugeben, die göttliche Wahrheit zu faſſen und in ſich zu haben. Es iſt verſichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweiſe die ausſchließliche, einzige Weiſe des Erkennens ſei[1]).

Daß die letzten Worte auf die Jacobiſche Philoſophie zu beziehen ſind, iſt gar nicht zweifelhaft. Je mehr es aber Hegel daran liegt, das andere höhere Erkennen, an welchem er ſelbſt feſthält, von den andern beſprochenen Erkenntnißarten zu unterſcheiden, und in dieſem Unterſchiede darzuſtellen; deſto zweckdienlicher findet er es, den Gegenſatz noch näher zu beleuchten, und namentlich die Anſprüche der Philoſophie des unmittelbaren Wiſſens zu unterſuchen und zu würdigen. Dieß geſchieht in der

Dritten Vorleſung, an welche ſich als zur Fortſetzung und Vollendung dieſes Gegenſtandes die vierte anſchließt. Dieſe

1) A. a. O. S. 301—310.

zwei Vorleſungen, die zuſammen ein Ganzes ansmachen, unterſcheiden ſich von der zweiten auch inſofern, als es in ihnen vielfach ſchon zu innern Beſtimmungen kommt, die in jener fehlen, weil Hegel ſich dort mehr mit der Beſeitigung und Ausſchließung deſſen beſchäftigen mußte, was zu ſeinem Beweiſe nicht dienlich ſein konnte. Doch ſind auch die zwei folgenden Vorleſungen ſo wie theilweiſe noch die fünfte im Ganzen nur für die Vorbereitung beſtimmt, und es wird darum geſtattet ſein, nur das Hauptſächlichſte aus ihnen hervorzuheben.

Hegel unterſcheidet einen wahrhaften, unbefangenen Glauben, und einen unwahren, befangenen. Jener geht zutrauensvoll auf das Erkennen ein, weil er allererſt zutrauensvoll zu ſich, ſeiner ſicher, und feſt in ſich iſt; dieſer iſt polemiſch gegen das Erkennen und ſpricht ſich ſogar polemiſch ſelbſt gegen das Wiſſen überhaupt aus. Aber der Glaube, welcher das Erkennen als ſolches verwirft, geht der Inhaltsloſigkeit zu, und iſt zunächſt abſtract als Glaube überhaupt, wie er ſich dem concreten Wiſſen, dem Erkennen entgegenſtellt, ohne Rückſicht auf Inhalt zu nehmen. So abſtract iſt er in die Einfachheit des Selbſtbewußtſeins zurückgezogen; dieſes iſt in der Einfachheit, inſofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wiſſen Inhalt iſt, iſt Beſtimmtheit des Gefühls.

Dagegen bemerkt nun Hegel, zuerſt, daß, wenn der Gegenſatz ſo ganz allgemein als Gegenſatz des Glaubens und Wiſſens, wie man oft ſprechen hört, gefaßt werde, ſo ſei dieſe Abſtraction ſogleich zu rügen; denn Glauben gehöre dem Bewußtſein an, man wiſſe von dem, was man glaube, man wiſſe daſſelbe ſogar gewiß. Dann aber bemerkt er weiter, der als abſolut behaupteten Trennung ſei das Factum entgegenzuſetzen, daß es kein Wiſſen gebe, eben ſo wenig als ein Empfinden, Vorſtellen, Wollen, keine dem Geiſte zukommende Thätigkeit, Eigenſchaft oder Zuſtand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo wie kein ſonſtiger Gegenſtand der Natur und des Geiſtes, was es ſei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Beſtimmung der Vermittlung, eben ſo wie die der Unmittelbarkeit in ſich ſchlöſſe. So als allgemeines Factum

ſtellt es die logiſche Philoſophie an dem ſämmtlichen Umfang der Denkbeſtimmungen dar. Auch auf Gott findet dieſe Vermittlung Anwendung, der als Geiſt oder der wahre Gott ſich mit dem Andern Seiner, dem Sohn, der Welt, vermittelt, welche Vermittlung weſentlich Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt iſt. Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenſtande ſeines Bewußtſeins hat, hat eben damit dieſe Vermittlung zu ſeinem Gegenſtande. Der Glaube weiß das, woran er glaubt, gewiß, und eben dieſe Gewißheit iſt es, worin der Nerv des Glaubens liegt. Aber von der Gewißheit iſt die Wahrheit zu unterſcheiden, und über Wahrheit entſcheidet die Gewißheit, das unmittelbare Wiſſen, der Glaube nicht. Der Glaube ſoll Wahrheit enthalten. So ſehr auch die Religion gefühlt und eine Sache des Herzens ſein muß, ſo wenig iſt doch die Religion darum die wahrhafte, weil ſie im Gefühl oder im Herzen iſt; denn alle Religionen, die falſcheſten, unwürdigſten ſind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es kommt auf die Beſtimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen iſt. Dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt das, was Inhalt für das Bewußtſein iſt, was Gedanke heißt. Der Inhalt muß zum Voraus unabhängig vom Gefühl, wahrhaft ſein, wie die Religion für ſich wahrhaft iſt; — er iſt das in ſich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche ſich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Geſetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derſelben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt. Das Object, die Sache, iſt das an und für ſich Allgemeine und ſo iſt es auch für Alle. Als das Allgemeine iſt es an ſich Gedanke überhaupt; und der Gedanke iſt der gemeinſchaftliche Boden. Alſo: unſer Herz ſoll ſich nicht vor dem Erkennen ſcheuen; die Beſtimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens ſoll Gehalt haben; Gefühl, Herz ſoll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft ſein; die Sache aber, der Gehalt iſt nur die Wahrheit des göttlichen Geiſtes, das an und für ſich Allgemeine, aber eben damit nicht das abſtracte, ſondern daſſelbe weſentlich in ſeiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt iſt ſo weſentlich an ſich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerſte des Glaubens ſelbſt, daß er als der weſentliche

und wahrhafte gewußt werde, — inſofern der Glaube nicht mehr nur im Anſich ſteht, nicht mehr unbefangen, ſondern in die Sphäre des Wiſſens, in deſſen Bedürfniß oder Prätenſion getreten iſt, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtſein ſeiner und des Zuſammenhangs ſeiner Entwickelung erwerben; ſo breitet er ſich beweiſend aus; denn Beweiſen überhaupt heißt nichts, als des Zuſammenhanges und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unſerm Vorhaben, — des beſondern Inhalts im an und für ſich Allgemeinen, wie dieſes abſoluten Wahren ſelbſt als des Reſultats und damit der letzten Wahrheit alles beſondern Inhalts. Dieſer vor dem Bewußtſein liegende Zuſammenhang ſoll nicht ein ſubjectives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache ſein, ſondern nur dieſer ſelbſt folgen, nur ſie, ihre Nothwendigkeit ſelbſt exponiren. Solche Expoſition der objectiven Bewegung, der innern eigenen Nothwendigkeit des Inhaltes, iſt das Erkennen ſelbſt, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenſtande. Dieſer Gegenſtand ſoll für uns die *Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott* ſein; — die ſo eben genannte Nothwendigkeit der abſoluten Wahrheit als des Reſultats, in das ſich im Geiſte Alles zurückführt [1].

Dieſe letzten Worte ſind für uns ſehr wichtig, an ſich ſchon und wegen ihres Inhalts; aber auch deßwegen, weil ſie den Zuſammenhang mit dem Frühern wieder herſtellen. Es iſt die objective Bewegung der Sache, die innere, eigene Nothwendigkeit des Inhalts, worauf es allein ankommt; die Expoſition jener objectiven Bewegung, ſo wie der innern, eigenen Nothwendigkeit des Inhalts iſt aber das Erkennen ſelbſt, und ein wahrhaftes, weil in der Einheit mit dem Gegenſtande. Dieſer Gegenſtand aber iſt im gegenwärtigen Falle die *Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott*. Das iſt eben, bemerkt Hegel weiter, der Unterſchied zwiſchen dem endlichen Wiſſen und dem wahren Erkennen, daß ſich dieſes nicht außerhalb der Sache hält, ſondern, ohne von ſich aus Beſtimmungen einzumiſchen, nur dem Gange der Sache folgt. Für die blos ſubjective Betrachtung aber bleibt Gott, der Gegenſtand, ſtets ein *Drüben*.

1) A. a. O. S. 310—324.

Das aber ſieht Hegel deutlich ein, daß er, ehe er weiter ſchreite, zuvor nothwendig habe, das Verhältniß Gottes aus der Natur deſſelben in und zu der Erkenntniß anzugeben. Auf dieſe Angabe müſſen wir aber mit um ſo größerer Aufmerkſamkeit hinſehen, je mehr ſie nothwendig die innerſte Seite des Syſtems dieſes Philoſophen berührt.

Hierüber bemerkt nun Hegel zunächſt, daß unſer Thema, die Erhebung des ſubjectiven Geiſtes zu Gott, unmittelbar es enthalte, daß in ihr ſich das Einſeitige des Erkennens, d. i. ſeine Subjectivität aufhebe, ſie weſentlich ſelbſt dieß Aufheben ſei; ſomit führe ſich darin die Erkenntniß der andern Seite, die Natur Gottes und zugleich ſein Verhalten in und zu dem Erkennen von ſelbſt herbei. Nur ſei es hier nicht ſeine Abſicht, die Abhandlung bis zu dieſer mit ihr aufs nächſte zuſammenhängenden Erörterung des Selbſtbewußtſeins Gottes und des Verhältniſſes ſeines Wiſſens von ſich zum Wiſſen ſeiner in und durch den Menſchengeiſt fortzuführen. Es iſt aber eben dieſes Selbſtbewußtſein Gottes, das Sich-Wiſſen ſeiner im Menſchen, das Sich-Wiſſen des Menſchen in Gott, worauf es bei Hegel, wir wir ſehen werden, hauptſächlich ankommt.

Nur entſteht jetzt die Frage, von wo an der Ausgangspunkt genommen werde. Die Einen nehmen ihn von Gott, die Andern von der Religion, als einem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, aus. Hegel will ſich den letztern Standpunkt, wenn ſchon nicht gern, gefallen laſſen, ſo daß er bei ſeinem Ausgangspunkte nichts vor ſich habe, als „die trockene Beſtimmung eines Verhältniſſes, in dem unſer Bewußtſein zu Gott ſtehe.“ Aber er bemerkt weiter, der Ausdruck, daß Gott nur in der Religion ſei, habe auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in deſſen vollkommener, an und für ſich ſeiender Selbſtſtändigkeit gehöre, für den Geiſt des Menſchen zu ſein, ſich demſelben mitzutheilen, denn Gott ſei, wie ſchon Plato und Ariſtoteles geſagt haben, nicht neidiſch. Das Nähere aber ſei darin enthalten, daß nicht die menſchliche Vernunft und ihre Schranke es ſei, welche Gott erkenne,

ſondern der G e i ſt G o t t e s im M e n ſ ch e n; es ſei, nach dem vorhin angeführten ſpeculativen Ausdrucke, G o t t e s S e l b ſt b e-b e w u ß t ſ e i n, w e l ch e s ſ i ch i n d e m W i ſ ſ e n d e s M e n-ſ ch e n w i ſ ſ e [1]).

Hier glauben wir an einen Punkt gekommen zu ſein, auf dem es nothwendig iſt, ſich über den Zuſammenhang des Bisherigen zu orientiren, nach jenen weſentlichen Momenten nämlich, die als Momente des Fortgangs in der Betrachtung angeſehen werden müſſen.

Es handelt ſich um die Beweiſe für das Daſein Gottes. Das Beweiſen iſt aber nach Hegel nur das Bewußtſein von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich. Darum ſagt er auch weiter, es ſei nicht die ſogenannte menſchliche Vernunft, die Gott erkenne, ſondern der Geiſt Gottes im Menſchen, und der wahrhaft ſpeculative Ausdruck ſei: es iſt G o t t e s S e l b ſt b e w u ß t ſ e i n, welches ſich dem Wiſſen des Menſchen weiß. Aus dieſem Grunde definirt auch Hegel die R e l i g i o n als S e l b ſt b e w u ß t ſ e i n G o t t e s im M e n ſ ch e n. Wenn aber die Religion hieher gezogen wird, ſo geſchieht es, um in ihr die Vermittlung vor ſich gehen zu laſſen, oder wenigſtens vorſtellig zu machen. Darin hat Hegel Recht, daß er in der Religion nicht nur ein Verhältniß des Menſchen zu Gott ſondern auch Gottes zum Menſchen ſtatuirt; aber es kommt Alles darauf an, wie dieſes Verhältniß urſprünglich, und überhaupt, gedacht wird. Wenn er daher ſagt, der Ausdruck, daß Gott nur in der Religion ſei, habe auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in deſſen vollkommener, an und für ſich ſeiender Selbſtſtändigkeit gehöre, für den Geiſt des Menſchen zu ſein u. ſ. w.; ſo kann dieß in mehr als einem Sinne genommen werden. Es kann nämlich heißen: obſchon Gott in vollkommener, an und für ſich ſeiender Selbſtſtändigkeit gedacht werden muß (und ſo muß Gott allerdings gedacht werden); ſo tritt er doch, w e i l u n d w e n n e r w i l l, auch aus ſich gleichſam heraus, um ſich dem Menſchen zu offenbaren u. ſ. w. Der Sinn kann aber auch der ſein: darin eben erweiſt ſich Gott in ſeiner vollkommenen, an und für ſich ſeienden Selbſtſtändigkeit, daß es zu

1) A. a. O. S. 324—331.

ſeiner Natur gehört, für den Geiſt des Menſchen zu ſein u. ſ. w. Mit dem Ausſpruche aber, es gehöre zur Natur Gottes, verbindet ſich nur zu leicht der Gedanke, oder iſt eigentlich ſchon in ihm enthalten, es gehöre nothwendig zu ſeiner Natur, ſo daß dieſe ohne jenes ihr Zugehörige nicht Natur Gottes, und am allerwenigſten in vollkommener, an und für ſich ſeiender Selbſtſtändigkeit wäre. Und dieſer Satz iſt ſchon pantheiſtiſch, denn wie Gott, um vollkommen und ſelbſtſtändig zu ſein, nicht bedarf, die Welt und den Menſchen zu erſchaffen, ſo iſt auch ſeine Natur in ihrem Leben ſchlechthin unabhängig von der Welt und vom Menſchen. Gott bedarf daher der Vermittlung für ſich nicht, und es war viel zu viel, wenn ihn Hegel in die Kategorie deſſen ſtellte, was eben ſo vermittelt als vermittelnd iſt.

Seine Vorſtellung hierüber iſt aber die: Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe, oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er ſelbſt zu ſein, als Vermittlung Seiner mit ſich. Wenn Gott nur als Schöpfer beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als hinausgehende, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als anſchauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu ſich ſelbſt. Das Product iſt ein Anderes als Er, es iſt die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittlung würde ſogleich den Sinn mit ſich führen, daß Gott vermittelſt der Welt ſein ſollte; doch würde man wenigſtens mit Recht ſagen können, daß er nur vermittelſt der Welt, vermittelſt des Geſchöpfes, Schöpfer ſei. Allein dieß wäre blos das Leere einer Tautologie; indem die Beſtimmung: Geſchöpf, in der erſten, dem Schöpfer unmittelbar ſelbſt liegt; andern Theils aber bleibt das Geſchöpf als Welt auſſer Gott, als ein Anderes gegen denſelben, in der Vorſtellung ſtehen, ſo daß er jenſeits ſeiner Welt, ohne ſie an und für ſich iſt. Aber im Chriſtenthume am wenigſten haben wir Gott nur als ſchöpferiſche Thätigkeit, nicht als Geiſt zu wiſſen; dieſer Religion iſt vielmehr das explicirte Bewußtſein, daß Gott Geiſt iſt, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für ſich iſt, ſich als zum Andern Seiner, der Sohn heißt, zu ſich ſelbſt, daß er ſich in

ihm ſelbſt als Liebe verhält, weſentlich als dieſe Vermittlung mit ſich iſt. Gott iſt wohl Schöpfer der Welt und ſo hinreichend beſtimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott iſt, daß er die Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt, dieſe Liebe iſt[1]).

In dieſer Erklärung begegnet uns allerdings Manches, was wahr und gut geſagt iſt, und ſelbſt an chriſtliche Wahrheiten erinnert. Allein wir ſind wie überall, ſo auch bei einer Philoſophie, wie die gegenwärtige eine iſt, berechtiget, wohl zu prüfen, ob wir wirkliche Wahrheit, oder nur den Schein derſelben vor uns haben. Daß im Punkte des Chriſtlichen das Letztere ganz beſonders Statt finde, muß ſchon daraus hervorgehen, daß Hegel das Andere, die Welt und den Sohn (Gottes) unläugbar für Eins und Daſſelbe nimmt, ſo, daß der Sohn Gottes die Welt ſelbſt iſt. Nur aus Oberflächlichkeit des Geiſtes und aus gänzlicher Unfähigkeit, in den wahren Sinn Hegels einzugehen, hat es die Schule deſſelben unternehmen können, in dem Sohne nicht die Welt, ſondern nur das Verhältniß Gottes zur Welt, welches Verhältniß eben das des gegenſeitigen Vermittelns und Vermitteltwerdens iſt, zu erblicken. Allein die Welt iſt es, die mit Gott vermittelt werden ſoll, nicht der Sohn, der nach chriſtlicher Vorſtellung ewig Eins mit dem Vater iſt, und der ſelbſt herabgekommen, um die Welt mit Gott zu vermitteln, nicht ſich ſelbſt, weil er für ſich dieſer Vermittlung nicht bedurfte. Iſt aber der Sohn nach Hegelſcher Anſicht nichts Anderes als die Welt; dann allerdings iſt Vermittlung nothwendig; aber der Sohn iſt auch nicht mehr der Sohn, ſein Name iſt blos leere, nichtige Phraſe, welche nur daſteht, um der Zweizüngigkeit zu dienen.

Was aber vom Sohne geſagt iſt, gilt auch vom Vater, wenn ſchon nach jener Vorſtellung auch dieſer Name nichts als ein leerer Wortſchall ſein kann. Gott, der ewig Sichſelbſtgleiche, bedarf ſchlechthin keiner Vermittlung, und es iſt weder abzuſehen, wie er mit der Welt und durch dieſe, noch wie er mit und durch ſich ſelbſt vermittelt werden ſollte. Nicht durch die Welt, weil ſie zu ſeinem innern Sein und Leben nicht als nothwendiges,

1) A. a. O. S. 312. 313.

weſentliches Moment gehört; — nicht durch ſich ſelbſt, weil er als der ewig Sichſelbſtgleiche nicht aus einem Zuſtande in den andern übergehen kann. Unmittelbarkeit und Vermittlung, wie ſie hier genommen werden müſſen, können nur in Beziehung auf die Creatur geltend gemacht werden, womit zugleich der Begriff der Veränderung, oder wenigſtens der Entwicklung ſich verbindet. Bei Gott aber gibt es weder Veränderung noch Entwicklung; und eben darum auch keine Geſchichte. Beſtimmungen aber, die wir in Beziehung auf Gott geltend machen, und die ſich auf ſein Weſen, ſeine Eigenſchaften und ſeine Wirkſamkeit beziehen, ſind ſchlechthin keine Vermittlung, ſondern bleiben Prädicate der Gottheit. Daß aber Hegel von einer Vermittlung, und zwar im moraliſchen Sinne ſpricht, müßte für Denjenigen, dem es ſonſt noch nicht klar wäre, auch ſchon daraus hervorgehen, daß er die Liebe als jenes Element hineinzieht, welches die Vermittlung ſtiften ſoll. Ueberhaupt aber iſt zu ſehen, wie Hegel auch hier, um ſich hinauszuhelfen, Theoretiſches mit Praktiſchem vermengt, und dadurch ſich und ſeine wortgläubige Schule mehr, als Andere, verwirrt.

Schon aus der obigen Mittheilung iſt es erſichtlich, daß Hegel der Vorſtellung von der Vermittlung, die den Sinn hat, Gott ſei vermittelſt der Welt, entgegenzuarbeiten nicht geſonnen ſei. Daß er nur Schöpfer wegen des Geſchöpfes genannt werde, wäre, worin er in gewiſſem Sinne auch Recht hat, bloſſe Tautologie. Die Vermittlung aber muß Statt haben, damit das Geſchöpf als Welt nicht auſſer Gott bleibe. Wie aber wird die Welt mit Gott, und Gott mit der Welt vermittelt? Dieß zu zeigen, wendet Hegel ſeinen bekannten Talisman, ſein Zauberwort, das Wort: Geiſt an. Als höchſt ſonderbar muß übrigens gleich dieß erſcheinen, daß er die Ausdrücke: die Welt mit ſich, und ſich mit ſich ſelbſt vermitteln, für gleichbedeutend nimmt. Dieſes Sonderbare aber wird nicht mehr ſolches erſcheinen, wenn Hegel ſich ſpäter ſo ausdrückt: daß nicht die menſchliche Vernunft es ſei, welche Gott erkenne, ſondern der Geiſt Gottes im Menſchen; und ferner: daß es das Selbſtbewußtſein Gottes ſei, welches ſich in dem Wiſſen des Menſchen wiſſe.

Ehe wir daraus, ſo wie aus Manchem, was wir bisher abſichtlich nicht zu ſeinem Abſchluſſe bringen wollten, weitere Folgerungen für die eigentliche Lehre des Verfaſſers ziehen, wollen wir dieſem vor der Hand in ſeinen Vorleſungen mit neuem Muthe nachgehen, und unverrückten Blickes nur auf das ſehen, was gerade der Kern ſeiner Lehre iſt.

In der ſechsten Vorleſung[1]) verfolgt Hegel ſeine Bahn weiter. Aber er verfährt auch hier größtentheils wieder abwehrend, indem er einerſeits das hiſtoriſche Verfahren, und andererſeits den Beweis für das Daſein Gottes, welcher ex consensu gentium geführt wird, auf die Seite ſchiebt. Er mißbilligt die überwiegende Geſchäftigkeit mit dem Hiſtoriſchen von Gegenſtänden, welche ewige Wahrheiten des Geiſtes für ſich ſelber ſind. Der Consensus gentium im Glauben an Gott aber iſt ihm dem darin ausgeſagten Factiſchen als ſolchem wie dem Gehalte nach eine völlig vage Vorſtellung. Es ſind vielmehr metaphyſiſche Beweiſe, die hier in Betrachtung kommen müſſen. Das metaphyſiſche Beweiſen aber iſt das Zeugniß des denkenden Geiſtes, inſofern derſelbe nicht nur an ſich, ſondern für ſich denkend iſt. Der Gegenſtand, den es betrifft, iſt weſentlich ein Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorſtellend genommen wird, ſo gehört ſein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbſt deſſelben iſt, wie das Gefühl das empiriſche beſondertwordene Selbſt iſt. Die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt demnach denkend zu faſſen.

Dem zu Folge geht Hegel in der ſiebenten Vorleſung auf die ſpeculativen Grundbeſtimmungen', die Natur des Begriffes, deſſen Entwicklung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen u. dgl. ein.

Daß wir, bemerkt er, die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſein Gottes verfährt, begegnen. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente

---

1) A. a. O. S. 331—337.

deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieß Auseinanderlegen ſogleich darauf, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott aber iſt ſogleich mehr für uns, als nur das Sein. In der Metaphyſik, und zwar in der ſogenannten natürlichen Theologie, iſt der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren. Indem die logiſche Wahrheit, inſofern das Denken ſich als Verſtand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widerſprechen reducirt iſt, ſo geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in ſich widerſprechend ſein ſoll, oder, wie dieß auch genannt wird, daß er möglich ſei. Das Zweite iſt dann nun, daß von dieſem Begriffe gezeigt werde, daß er iſt; — das Beweiſen vom Daſein Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in dieſem Intereſſe der Identität, der bloßen Möglichkeit auf dieſe abſtracteſte der Kategorien ſich reducirt und durch das Daſein nicht reicher wird, ſo entſpricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorſtellung von Gott, und es iſt daher drittens noch weiter von deßen Eigenſchaften, ſeinen Beziehungen auf die Welt gehandelt worden. Dieſen Unterſcheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweiſen vom Daſein umſehen; es iſt das Thun des Verſtandes, das Concrete zu analyſiren, die Momente deſſelben zu unterſcheiden und zu beſtimmen; dann ſie feſtzuhalten und bei ihnen zu verharren. Was ſich aus ſolchen und ähnlichen Beſtimmungen ergibt, iſt, daß die Unterſcheidungen ſo formell ſind, daß ſie keinen Gehalt, keine beſondere Sphäre begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt in Einem, Beſtimmmen ſeines Begriffs und ſeiner Eigenſchaften und ſeines Seins; — oder Gott als Begriff oder Vorſtellung iſt das ganz Unbeſtimmte, erſt der, und zwar ſelbſt erſte und abſtracteſte, Uebergang nämlich zum Sein iſt ein Eintreten des Begriffes und der Vorſtellung in die Beſtimmtheit. Dieſe Beſtimmtheit iſt freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin ſeinen Grund, daß jene Metaphyſik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob ſie gleich die des Begriffes Gottes ſein

ſoll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verſtandes, zur einfachen Identität wird; ſo daß wir in der That es nur mit den letzten Abſtractionen von Gedanken überhaupt und dem Sein, und nur deren Gegenſatze ſowohl als deren Ungetrenntheit zu thun bekommen haben. — Indem wir die Richtigkeit der Unterſcheidungen, womit die Metaphyſik anfängt, angegeben, iſt zu erinnern, daß ſich damit nur eine Folge für das Verfahren derſelben ergibt, nämlich dieſe, daß wir daſſelbe mit jenen Unterſcheidungen aufgeben.

Nach dieſen mehr polemiſchen Aeuſſerungen ſucht Hegel die ſpeculativen Grundbeſtimmungen, die Natur des Begriffs, deſſen Entwicklung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen betreffend, anzugeben.

Es kann, fährt Hegel fort, lemmatiſcher Weiſe bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für ſich und deſſen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abſtracter Gedanke genannt werden ſoll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterſchieden; allein ſolcher Begriff fällt ſelbſt nur mit der Möglichkeit, der abſtracten Identität zuſammen; nicht weniger bleibt von dem, was nicht der Begriff überhaupt, ſondern ein beſonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes ſein ſollte, nichts übrig als eben nur dieſe abſtracte, beſtimmungsloſe Identität. Es liegt ſchon in dem Vorhergehenden, daß wir ſolche abſtracte Verſtandesbeſtimmung nicht für den Begriff nehmen, ſondern ſo, daß er ſchlechthin concret in ſich ſei, eine Einheit, welche nicht unbeſtimmt, ſondern weſentlich beſtimmt, und ſo nur als Einheit von Beſtimmungen iſt, und dieſe Einheit ſelbſt ſo an ihre Beſtimmungen gebunden, alſo eigentlich die Einheit von ihr ſelbſt und den Beſtimmungen iſt, daß ohne die Beſtimmungen die Einheit nichts iſt, zu Grunde geht, oder näher ſelbſt zu einer unwahren Beſtimmtheit herabgeſetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu ſein, der Beziehung bedürftig iſt. Wir fügen hiezu nur noch dieß, daß ſolche Einheit von Beſtimmungen — ſie machen den Inhalt aus — daher nicht in der Weiſe als ein Subject zu nehmen iſt, dem ſie als mehrere Prädicate zukämen, welche nur in demſelben als einem

dritten ihre Verknüpfung hätten, für ſich aber auſſer derſelben gegen einander wären, ſondern ihre Einheit iſt eine ihnen ſelbſt weſentliche, das heißt, nur eine ſolche, daß ſie durch die Beſtimmungen ſelbſt conſtituirt wird, und umgekehrt, daß dieſe unterſchiedenen Beſtimmungen als ſolche an ihnen ſelbſt dieß ſind, unzertrennbar von einander zu ſein, ſich ſelbſt in die andere überzuſetzen, und für ſich genommen ohne die andere keinen Sinn zu haben, ſo daß, wie ſie die Einheit conſtituiren, dieſe deren Subſtanz und Seele iſt. Dieß macht die Natur des Concreten des Begriffes überhaupt aus. Bei dem Philoſophiren über irgend einen Gegenſtand kann es nicht ohne allgemeine und abſtracte Gedankenbeſtimmungen abgehen, am wenigſten wenn Gott, das Tiefſte des Gedankens, der abſolute Begriff, der Gegenſtand iſt; ſo hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der ſpeculative Begriff des Begriffes ſelbſt iſt. — Es iſt in demſelben Sinne, in dem der Begriff des ſpeculativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge deſſelben anzuführen. Nämlich indem die Beſtimmungen des Begriffs nur in der Einheit deſſelben und daher untrennbar ſind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unſeres Gegenſtandes, den Begriff Gottes nennen, — ſo muß jede von dieſen Beſtimmungen ſelbſt, inſofern ſie für ſich, unterſchieden von der andern genommen wird, nicht als eine abſtracte Beſtimmung, ſondern als ein concreter Begriff Gottes genommen werden. Dieſer aber iſt zugleich nur Einer; es iſt daher kein anderes Verhältniß unter dieſen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Beſtimmungen angegeben worden iſt; — nämlich als Momente Eines und Deſſelben Begriffes zu ſein; ſich zu einander als nothwendig zu verhalten, ſich gegenſeitig zu vermitteln, untrennbar zu ſein, ſo daß ſie nur durch die Beziehung auf einander ſind, welche Beziehung eben die lebendige durch ſie werdende Einheit, wie ihre vorausgeſetzte Grundlage iſt. Für dieß verſchiedene Erſcheinen iſt es, daß ſie an ſich derſelbe Begriff ſind, nur anders geſetzt, und zwar daß dieß verſchiedene Geſetztſein oder andere Erſcheinen in nothwendigem Zuſammenhange iſt, das Eine alſo aus dem Andern hervorgeht, durch das Andere geſetzt wird. Der Unterſchied vom

Begriff als ſolchem iſt dann nur der, daß dieſer abſtracte Beſtimmungen zu ſeinen Seiten hat, der weiter beſtimmte Begriff aber (die Idee) ſelbſt in ſich concrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Beſtimmungen nur der Boden ſind. Die concreten Seiten ſind, oder vielmehr ſie erſcheinen, als für ſich exiſtirende, vollſtändige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre ſpecifiſche Beſtimmtheit ausmacht, eben ſo als in ſich unterſchiedene gefaßt, ſo gibt dieß die Fortbeſtimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Beſtimmungen, ſondern einen Reichthum von Geſtaltungen, welche eben ſo ſchlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte geſetzt und gehalten ſind. Und die Einheit des Subjects mit ſich wird um ſo intenſiver, in je weitere Unterſchiede es angelegt iſt; das weitere Fortbeſtimmen iſt zugleich ein In-ſich-gehen des Subjects, ein Vertiefen ſeiner in ſich ſelbſt. Wenn wir ſagen, daß ein und derſelbe Begriff es ſei, der nur weiter fortbeſtimmt werde, ſo iſt dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbeſtimmung Eines und Deſſelben gibt mehrere Beſtimmungen für daſſelbe. Dieſer Reichthum in der Fortbeſtimmung aber muß nicht blos als eine Mehrheit von Beſtimmungen gedacht werden, ſondern concret werden; dieſe concreten Seiten für ſich genommen erſcheinen ſelbſt als vollſtändige, für ſich exiſtirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjecte geſetzt, ſind ſie nicht ſelbſtſtändig, getrennt von einander in ihm, ſondern als ideell, und die Einheit des Subjects wird dann um ſo intenſiver. Die höchſte Intenſität des Subjects in der Idealität aller concreten Beſtimmungen, der höchſten Gegenſätze iſt der Geiſt. Zur nähern Vorſtellung hievon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiſte anführen. Die Natur iſt im Geiſte gehalten, von ihm erſchaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seins, ihrer ſelbſtſtändigen Wirklichkeit unerachtet, iſt ſie an ſich nur ein Geſetztes, Geſchaffenes, im Geiſte Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiſte fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geiſtes beſtimmt wird, entſteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein ſubſtantielles Zwei, deren Eins die Natur, das Andere der Geiſt wäre, ſondern die Idee, welche die Subſtanz der Natur iſt, zum Geiſte vertieft,

behält in dieſer unendlichen Intenſität der Idealität jenen Inhalt in ſich, und iſt reicher um die Beſtimmung dieſer Idealität ſelbſt, die an und für ſich der Geiſt iſt. Wir mögen bei dieſer Erwähnung der Natur in Rückſicht auf die nähern Beſtimmungen zum Voraus dieß anführen, daß ſie in dieſer Geſtalt als die Totalität äuſſerlicher Exiſtenz zwar vorkommt, aber als eine der Beſtimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einerſeits nicht zur Betrachtung jener ſpeculativen Idealität fort, noch zu der concreten Geſtaltung, in der die Gedankenbeſtimmung, in der ſie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe iſt allerdings eine der Beſtimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demſelben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf deſſen Entwicklung, wie die Unterſchiede Gedanken als ſolche, Begriffsmomente bleiben, beſchränken, ſo wird die Stufe nicht als Natur, ſondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriff ſein, der damit aber ferner mit der tiefern Beſtimmung der Freiheit als Geiſt gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu ſein, der ſeiner und auch unſerer würdig ſei[1].

Je wichtiger das ſo eben aus Hegel Mitgetheilte für das Verſtändniß ſeiner hier vorzutragenden und vorgetragenen Lehre im Allgemeinen und Beſondern iſt, um ſo weniger wollten wir abſichtlich ſeine Entwicklung unterbrechen, ſondern dieſe ſo viel möglich ganz wieder geben. Sein Zweck zwar war hiebei zunächſt nur der, die ſpeculativen Grundbeſtimmungen anzugeben, welche die Natur des Begriffs, deſſen Entwicklung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen betreffen; allein abgeſehen davon, daß ſchon dieß von Bedeutung für uns iſt, muß dieſe um ſo mehr wachſen, je gewiſſer zum Voraus iſt, daß bei Hegel die Entwicklung der Natur des Begriffes im Allgemeinen auch ſchon die Entwicklung der Sache im Beſondern iſt, ſo daß ihm der Begriff im Allgemeinen zum Talisman wird, mit dem er alle Schätze der Erkenntniß öffnet, aber auch nur ſo weit in das Innere des Gegenſtandes ſich einläßt, als der Talisman hülfreich zu ſein im Stande iſt, wobei es denn zu geſchehen pflegt,

1) A. a. O. S. 337—345.

daß gerade das Weſen, oder der innerſte Geiſt der Sache verſchloſſen bleibt, weil der eigentlichſte und wahrſte Lebenspunkt in jenem allgemeinen Begriffe noch nicht enthalten iſt. Es muß auffallen, daß in einer Abhandlung über die Beweiſe für das Daſein Gottes von der Beſtimmung des Begriffes ausgegangen wird, die ſonſt überall der Logik anheim fällt, aber einer Logik, die, nicht wie die Hegelſche, an ſich Metaphyſik iſt. Jene Entwicklung der Natur des Begriffes kann alſo hier nur wieder in dem Sinne und in der Abſicht vorkommen, um aufs Neue das alte logiſch-metaphyſiſche Spiel zu wiederholen, und in der Natur des Begriffs Gott und Welt und den menſchlichen Geiſt in Einem und als Eines zu zeigen, womit das Kunſtwerk fertig, aber auch in jeder Beziehung zu Ende iſt.

Die Frage alſo, die hier zuerſt aufgeworfen werden muß, iſt die: Kann aus der Beſtimmung der Natur des nur logiſchen Begriffes eine Folgerung gezogen werden auf das zu erweiſende Daſein und Weſen Gottes? Wir werden dieſe Frage aus mehreren Gründen mit Nein beantworten müſſen. Obſchon das Begriffliche, Rationale und Aprioriſche, was ſchon an ſich klar iſt, bei keiner denkenden Betrachtung ausgeſchloſſen werden kann, weil es die erſte Bedingung hiezu iſt, ſo bleibt es als nur Logiſches an ſich doch ſtets das Negative dem Poſitiven gegenüber, welches allein das Reale iſt. Was daher aus der Natur dieſes Negativen hervorgeht, kann auch nur wieder Negatives, rein Formales ſein. Und in der That ſind die Hegelſchen Beſtimmungen in der genannten Hinſicht nur ſolche formale, negative Beſtimmungen, aus deren Natur der lebendige Gott nimmermehr gefolgert werden kann.

Es iſt nun zu ſehen, wie dieſe Folgerung zunächſt bei Hegel erſcheint.

Sie erſcheint aber in der Weiſe, daß nach ihr Gott die Hypoſtaſe des logiſchen Begriffes iſt[1]).

Der Begriff nach ſeinen weſentlichen und nothwendigen Momenten iſt bei Hegel nicht nur die Urgleichung für Alles,

---

1) Siehe oben S. 41—49.

ſo daß geſagt werden muß: Wie die Momente des Begriffes zum Begriffe als Einheit, ſo verhalten ſich die Momente des abſoluten Geiſtes zu dem abſoluten Geiſte; — ſondern der Begriff nach ſeinen weſentlichen und nothwendigen Momenten iſt auch die Urconſtruction für Alles und von Allem, und namentlich des Höchſten, des Abſoluten, Gottes, der daher ganz conſequent S. 342. der abſolute Begriff genannt wird.

Es wird der Mühe werth ſein, das Geſagte mit Einigem zu erläutern.

Bekanntlich gehört es zur Natur eines Begriffes, das Gemeinſame eines Mannigfaltigen, Vielen zu ſein. Zu dieſer Beſtimmung kommt aber auch noch die andere, daß das Gemeinſame, Eine in einer weſentlichen Beziehung zu dem Mannigfaltigen und Vielen ſtehe. Dieß iſt ſelbſt nur Folge der Natur des Begriffes, oder dieß liegt im Begriff des Begriffes, der die Einheit des Mannigfaltigen iſt. Sowohl das Eine und Gemeinſame als das Viele und Mannigfaltige wird erfordert, von welch letzterm der Begriff das Gleichartige in ſich begreift; das Gleichartige des in ihm begriffenen Vielen iſt der Umfang, die Quantität des Begriffes. Dieſer Umfang iſt daher die Summe der Momente, die Totalität eines Begriffes, und kann ſeine Allheit genannt werden, welche Allheit eben das Ganze iſt, deſſen Theile als die weſentlichen und nothwendigen Beſtandtheile anzuſehen ſind, deren Einheit eben der Begriff iſt. Wie es hiemit keine Einheit ohne Vielheit gibt, ſo kann es auch keine Vielheit ohne Einheit geben. Die Einheit des Vielen würde aber nicht möglich ſein, wäre das Viele das Verſchiedene und nicht das Gleichartige. Folglich erkennt die Logik, während ſie von dem Vielen nur das Gleichartige zuſammenfaßt, auch die Grenze des Begriffs, welche die Beſtimmung deſſen iſt, was zum Inhalte des Begriffs in ſcharfer Begrenzung des Gleichartigen, woraus die Klarheit oder logiſche Vollkommenheit hervorgeht, gerechnet wird. Und das iſt die Qualität des Begriffes. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, daß Umfang und Inhalt des Begriffes in einer weſentlichen und nothwendigen Beziehung zu einander ſtehen. Der Umfang iſt durch den Inhalt gefordert, wie es auch keine

Einheit ohne Vielheit gibt. Iſt die Einheit des Begriffes in den weſentlichen Vorſtellungen aller Theile ſeines Umfanges enthalten, ſo werden umgekehrt die weſentlichen Vorſtellungen aller Theile des Umfanges unter die Einheit beſchloſſen ſein.

Es gibt aber Begriffe weitern und engern Umfanges. Der Begriff, der ein Merkmal von mehrern andern iſt, enthält jene unter ſich; er iſt ſeines weitern Umfanges wegen ein Gattungsbegriff, im Gegenſatz zu den Artbegriffen, die er unter ſich enthält. Es gibt aber hier Steigerungen. Hiebei gilt nun das Geſetz, daß, was einem höhern Begriffe zukomme oder widerſpreche, auch allen zukomme oder widerſpreche, die ihm untergeordnet ſind.

Zu den Beſtimmungen des Begriffs gehört aber auch noch die der Relation, nach welcher er gewiſſe Verhältniſſe ausdrückt. Der Begriff verhält ſich nämlich nicht blos als Einheit zu jedem weſentlichen Theile ſeines Umfangs als ein Merkmal, und jeder weſentliche Theil des Umfanges zum Begriffe als Subject, ſondern das Verhältniß, in welchem der Begriff zu ſeinem Umfange ſteht, iſt ein nothwendiges in der Art, daß er das weſentliche Band aller Theile iſt, die ihm in ſeinem Umfange untergeordnet ſind.

Wir haben über die logiſchen Bedingungen nur in aller Kürze und blos andeutend, nicht ausführlich ſprechen wollen. Hieher müßen indeß noch jene Beſtimmungen gezogen werden, die ſich bei dem Gegenſatze der Begriffe ergeben, nach welchen ſich, wie bei der Gleichheit, die Begriffe und Vorſtellungen gegenſeitig enthalten und durch einander gedacht werden. Dieſe Begriffe, die nicht ohne ihren Gegenſatz gedacht werden können und daher einander enthalten, ſind negative Begriffe, gegenüber den poſitiven, die aus dem Verhältniſſe der Gleichheit ſich ergeben. Auch der Syllogismus gehört in ſoferne hieher, als in ihm der Schlußſatz durch den Oberſatz bedingt iſt.

Nun entſteht aber die Frage, wie dieſe logiſchen Verhältniſſe und Bedingungen umſchlagen können in pantheiſtiſche. Die Geſchichte hat die Antwort auf dieſe Frage ſelbſt gegeben. Dieſes Umſchlagen geſchieht nämlich in der Art, daß das logiſche Verhältniß und die logiſche Bedingung als metaphyſiſche gedacht

und dann abermals hypoſtaſirt wird, wodurch der vorher blos logiſche Begriff umgewandelt wird in einen abſoluten. Er ſteigert ſich zuerſt hinauf zum oberſten oder allgemeinſten Gattungsbegriffe, und dieſer wird metaphyſiſch als abſoluter genommen. Als ſolcher iſt er abſolut einzig, ſchlechthin einfach, ohne Gegenſatz und ohne Verſchiedenheit. Die frühere logiſche Einheit des Begriffs erſcheint jetzt als objective, abſolute Einheit der wirklichen Dinge, als reale Einheit ſomit; der Gedanke iſt Weſen geworden. Das Beſondere, Individuelle, ſo lebendig es auch ſein mag, iſt nur Moment des abſoluten Begriffes und geht in ihm auf. Das im Denken wahrgenommene Verhältniß zwiſchen Subject und Prädicat wird zum Verhältniſſe von Subſtanz und Accidens. Das Accidens verſchwindet in der Subſtanz, weil es an und für ſich nichts iſt. Der logiſche Grund, die causa formalis, geſtaltet ſich zur realen Urſache von Allem, zur causa efficiens, und wird abſolute Urſache. Als dieſe abſolute Urſache, als der oberſte Grund von Allem iſt der abſolute Begriff auch jene Einheit, welche Nichts ausſchließt; er hat, da er Alles iſt, auch nichts gegen ſich, nichts kann ſich ihm gegenüber als Gegenſatz, als Negation, geltend machen; die Einheit iſt als ſolche auch Allheit. Aller Dualismus wird daher als abſolute Unwahrheit angeſehen und behandelt; und deßwegen auch der Dualismus von Geiſt und Natur. Das abſolute Sein kennt dieſe Unterſchiede nicht.

Dieſer hypoſtaſirte abſolute Begriff, dieſes ſo beſtimmte abſolute Sein als abſolute Einheit, iſt der abſolute Geiſt, der Gott des logiſchen Pantheismus.

Und dieſen eben lehrt das Hegelſche Syſtem.

Um daher das Daſein Gottes zu beweiſen, braucht es nichts weiter, als jenen „abſoluten Begriff" zu erweiſen, der, „das Tiefſte des Gedankens, Gott" iſt[1]. Und nun werden wir auch den Zuſammenhang einſehen, den Hegel gleich Anfangs zwiſchen ſeinen Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes und der Logik feſtgeſetzt hat. Eben ſo werden wir begreifen, wie es gemeint war mit der Beſtimmung, daß das

1) A. a. O. S. 342.

Beweiſen nur das Bewußtſein von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſei: es iſt nämlich die Bewegung des begreifenden Denkens, die Bewegung des Begriffes in ſich ſelbſt, der endlich als abſoluter erſcheint.

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Hegelſche Speculation von dem abſtract allgemeinen Begriffe, in welchem die Gegenſätze noch aufgehoben ſind, von der abſtracten, verſtändigen Einheit alſo, welche die urſprüngliche iſt. Dieſer allgemeinſte der Begriffe iſt der des reinen Seins, welches gleich dem Nichts iſt, weil in jenem alle Beſtimmungen aufgehoben ſind. Gleichwohl entwickeln ſich aus dieſer leeren Einheit heraus alle concreten Beſtimmungen, und die ganze Wirklichkeit, und zwar geſchieht die Entwickelung aus jener urſprünglichen Einheit als aus der Gottheit ſelbſt, welche die Identität von Denken und Sein iſt; denn eben darin beſteht ganz beſonders der Charakter des Abſoluten, nicht bloßes Denken ſein zu können, weil es als ſolches das Sein ſich gegenüber hätte als einen Gegenſatz.

In dieſer Selbſttäuſchung beſteht eigentlich das ganze Geheimniß der Hegelſchen Philoſophie. Und nun werden wir begreifen, warum Hegel in der Lehre von den Beweiſen für das Daſein Gottes von jenen ſpeculativen Grundbeſtimmungen ausgeht, deren Gegenſtand die Natur des Begriffes, ſeine Entwicklung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen iſt; und eben ſo leicht werden wir den Inhalt des oben aus der ſiebenten Vorleſung Mitgetheilten verſtehen, worauf wir jetzt zurückverweiſen. Namentlich gilt dieſe Zurückweiſung den Beſtimmungen von der Natur des Begriffs und ſeiner Momente, der Einheit, dem Concreten, dem Nichtvorhandenſein des Dualismus von Geiſt und Natur, und endlich dem Reſultate von Allem, welches der Begriff Gottes und Gott ſelbſt iſt. Eben ſo verſtändlich wird ſein, wie die Vermittlung angeſehen werden müſſe. Die Momente Eines und Deſſelben Begriffes verhalten ſich zu einander nothwendig, ſie ſind untrennbar, ſo daß ſie nur durch die Beziehung auf einander ſind, welche Beziehung eben die lebendige durch ſie werdende Einheit, wie ihre vorausgeſetzte Grundlage iſt. Darin beſteht weſentlich die Vermittlung. Es iſt die

Vermittlung der Einheit mit der Vielheit und der Vielheit mit der Einheit. Die Mehrheit von Beſtimmungen und der Reichthum von Geſtaltungen, zu welchen ſich der Begriff fortbeſtimmt, ſind ideell in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte geſetzt und gehalten. Und die Einheit des Subjects mit ſich wird um ſo intenſiver, in je weitere Unterſchiede es ausgelegt iſt; das weitere Fortbeſtimmen iſt zugleich ein In=ſich=gehen des Subjects, ein Vertiefen in ſich ſelbſt. Die höchſte Intenſität des Subjects in der Idealität aller concreten Beſtimmungen, der höchſten Gegenſätze, iſt der Geiſt. In dieſem Geiſte iſt die Natur gehalten; auch ſie iſt im Geiſte ein Ideelles, ein Moment deſſelben; ſomit ſtehen ſich Natur und Geiſt nicht gegenüber als Zwei; es gibt keinen Dualismus von Geiſt und Natur, ſondern die Natur iſt im Geiſte enthalten. Aber noch mehr, — die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe iſt eine der Beſtimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demſelben Begriff. Die Stufe wird daher nicht als Natur, ſondern, als Nothwendigkeit und Leben, Moment in Gottes Begriffe ſein, womit geſagt iſt, die Natur ſei weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes. Ihr Begriff gehört daher zum Begriffe Gottes ſelbſt, und folglich iſt ſie nicht mehr blos Leiter zu Gott, Offenbarung Gottes als eines von ihr ſchlechthin Verſchiedenen.

Und ſo iſt Gott, wie wir Anfangs ſagten, die Hypoſtaſe des allgemeinen Begriffes.

Nachdem wir auf ſolche Weiſe den Hauptgedanken im Hegelſchen Beweiſe exponirt haben, kann das Uebrige wenig Schwierigkeit mehr haben. Die Beweiſe, die neben dem, der aus der Natur des Begriffes, welcher eigentlich der ontologiſche iſt, noch geführt werden, als der kosmologiſche, phyſikotheologiſche (teleologiſche) und moraliſche, können höchſtens zu untergeordneten Momenten des erſten gemacht werden, wenn ihnen überhaupt noch eine Geltung zukommen ſoll, und ſie nicht als etwas ſchlechthin Aeußerliches und Zufälliges angeſehen werden.

Daß die eigentliche Meinung Hegels Beides in ſich faſſe, iſt in der achten Vorleſung deutlich genug ausgeſprochen. Gleich Anfangs ſtoſſen wir in derſelben auf die Worte: Wenn wir

nach unſerer Aufgabe zurückſehen, ſo begegnet uns ſogleich auch eine Mehrheit; es findet ſich, daß es mehrere Beweiſe vom Daſein Gottes gibt; — eine äuſſerlich empiriſche Mehrheit, Verſchiedenheit, wie ſie ſich zunächſt auch nach dem geſchichtlichen Entſtehen darbietet, die nichts mit den Unterſcheidungen, welche ſich aus der Entwicklung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir ſonach, wie wir ſie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir ſogleich faſſen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenſtande zu thun haben und uns erinnern, daß unſere Betrachtung eines unendlichen Gegenſtandes eine philoſophiſche, nicht ein zufälliges, äuſſerliches Thun und Bemühen ſein ſoll [1]).

Daß nach dieſen Worten Hegel geringſchätzig auf die geſchichtlich vor uns liegenden Beweiſe für das Daſein Gottes hinblicke, iſt leicht zu erſehen. Der Grund der Geringſchätzung liegt für ihn darin, daß das Geſchichtliche ein Empiriſches, das Empiriſche aber ein Aeuſſerliches ſei, weßwegen er auch das Forſchen nach und in demſelben ein zufälliges, äuſſerliches Thun und Bemühen nennt, von dem ſeine eigene Thätigkeit als philoſophiſche Betrachtung verſchieden ſei. Allerdings iſt in einem gewiſſen Sinne jede Thätigkeit (ſammt den Vermittlungsmomenten, wozu auch die Natur u. ſ. w. gehört), die nicht die Thätigkeit des eigenen Geiſtes iſt, eine fremde, äußerliche zu nennen; wir finden ſie in der Geſchichte als etwas Empiriſches vor. Dieſe Fremdheit und Aeuſſerlichkeit verſchwindet aber wieder, wenn wir gewahren, daß jene Thätigkeit, die wir geſchichtlich vor uns haben, eine Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes als ſolchen war; denn nun ſehen wir jene als eine Thätigkeit und That auch unſeres Geiſtes an. Ob ganz in derſelben Weiſe, iſt eine andere Frage, welche Jeder für ſich im Beſondern, und die Fortentwicklung des Geiſtes im Allgemeinen beantworten wird. Daß auf dieſe Fortentwicklung auch Hegel Rückſicht nehme, werden wir bald ſehen. Allein ein Mißtrauen gegen ihn muß uns ſchon der Umſtand einflößen, daß er

1) A. a. O. S. 345.

den Unterſchied ſeiner eigenen Betrachtung, die er vorzugsweiſe eine philoſophiſche nennt, von den andern Weiſen der Betrachtung darin findet, daß ſie erſtens ſich aus der Entwicklung des Begriffs ſich ergeben, und dann, daß ſie die Betrachtung eines unendlichen Gegenſtandes ſein ſoll. Denn was das Erſte betrifft, ſo kommt es vor Allem darauf an, ob jene Entwicklung aus dem Begriffe auch wirklich eine wahre ſei; und dann, ob nicht die Hegelſche Betrachtungsweiſe für Andere eben ſo etwas Aeuſſerliches enthalte, was, und vielleicht jetzt ſchon, eben nur hiſtoriſchen Werth hat, des eigentlichen und innern Werthes entbehrend, mehr als die frühern Beweiſe für das Daſein Gottes. Das Zweite betreffend iſt aber gewiß, daß allen jenen Männern, von welchen wir Beweiſe für das Daſein Gottes geſchichtlich vor uns haben, der Gegenſtand, um den es ſich handelte, eben ſo ein unendlicher war, wie Hegeln, welcher Gegenſtand dadurch, daß er geſchichtlich behandelt worden iſt, nicht aufgehört hat, ein unendlicher zu ſein: denn das Unendliche davon, Gott und ſeine Beziehung zum Geiſte und zur Welt, iſt geblieben; die Behandlung als ſolche aber iſt nie das Unendliche geweſen, und nur ſie iſt der Geſchichte verfallen und ſinkt zum Empiriſchen herunter, — obſchon ſelbſt dieß nicht immer der Fall iſt. Nach allem dieſem hatte ſomit Hegel keinen Grund, Mißtrauen gegen jene Mehrheit der Beweiſe zu faſſen, beſonders wenn es ihm mit dem Ernſt war, was er bald darauf über dieſen Punkt ſelbſt vorbringt.

An und für ſich iſt Hegel der Ueberzeugung, daß der wahrhafte Beweis für das Daſein Gottes nur Einer ſei. Wie aber erklärt er ſich die Mehrheit? —

Wir geſtehen freudig, daß wir in dieſer Erklärung neben andern auch manchen wahren und tiefen Gedanken gefunden haben, wenn wir auch nicht ſehen, daß alles in ſtrenger Conſequenz durchgeführt worden wäre, weil ſich Hegel zu bald wieder in die Feſſeln begibt, die ſein Begriff nun einmal ihm angelegt hat.

Seine Vorſtellung über dieſen Punkt iſt aber weſentlich dieſe: Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorſtellung von demſelben vorausſetzen, findet es einerſeits Statt, daß er den Bereich von Zuſammenhängen, in dem ſonſt irgend ein Gegenſtand

mit andern ſteht, unendlich übertrifft, andererſeits, da Gott nur für das Innere des Menſchen überhaupt iſt, iſt auf dieſem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigſte Weiſe die Zufälligkeit des Denkens, Vorſtellens, der Phantaſie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugeſtanden wird, der Empfindungen, Regungen u. ſ. w. vorhanden. Es ergibt ſich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, ſo die unendliche Menge von ſolchen weſentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweiſen haben müſſen. Eben ſo muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuſchung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Beſtätigung und Befeſtigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erſcheinen. In dem Subjecte ſtärkt ſich die Zuverſicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des weſentlichen Erhebens des Geiſtes zu demſelben, und die Erfahrung und das Erkennen deſſelben als Weisheit, Vorſehung in unzähligen Gegenſtänden, Ereigniſſen und Begegniſſen. So unerſchöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenſtand iſt, ſo unerſchöpflich zeigt ſich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Verſenktſein des Menſchen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit ſeiner äuſſern Umgebung und ſeiner innern Zuſtände, ſich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweiſen des Waltens ſich dasſelbe vor Augen zu bringen [1]).

Wenn es auffallen muß, daß Hegel bei dieſen verſchiedenen Ausgangspunkten einerſeits von einer Zufälligkeit des Denkens, Vorſtellens ſpricht, und andererſeits doch glaubt, von dieſen Ausgangspunkten müſſe nothwendig übergegangen werden zu Gott, worin wenig philoſophiſche Conſequenz liegt; ſo ſtimmen wir ihm in dem Andern um ſo eher bei, in der Anſicht nämlich, es gebe ſo viel Ausgangspunkte für die Beweiſe des Daſeins Gottes, als Beziehungen zwiſchen uns und Gott ſind. Nur legen wir dieſen Beziehungen und Ausgangspunkten mehr Kraft bei, als Hegel zu thun geſonnen zu ſein ſcheint. Denn wir halten

1) A. a. O. S. 346, 347.

dafür, daß an jede wirkliche und wahre Beziehung ein Beweis angeknüpft werden könne, wenn wir dieſe auch nach gewiſſen Rückſichten in wenigere Kategorien zu bringen ſuchen. Die ganze Vorſtellung aber iſt ſelbſt nur in der bibliſchen[1]) enthalten, daß Gott Keinem aus uns ferne ſei, daß er ſich nie unbezeugt gelaſſen, und daß wir ihn überall wie mit Händen greifen.

Um zu Hegel wieder zurückzukehren, ſo iſt es ſeine Anſicht, jene Art des Beweiſens finde in einer verſchiedenen Sphäre Statt und unterſcheide ſich vom wiſſenſchaftlichen Beweiſen. Das eigentlich wiſſenſchaftliche Feld iſt ihm der Boden des Gedankens; auf dieſem zieht ſich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Reſultat ſein ſoll, in Einmal zuſammen; es kommt nur die Eine Gedankenbeſtimmung in Betracht, welche als dieſelbe einfach alle jene Beſonderheiten des empiriſchen in die unendlichen Einzelheiten der Exiſtenz zerſplitterten Lebens in ſich faßt. Aber es ſind dieß unterſchiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt iſt derſelbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Geſtalt; er epitomirt denſelben, ohne ihm von ſeinem Werthe und dem Weſentlichen etwas zu benehmen; dieſes vielmehr nur herauszuheben, iſt ſeine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben ſich hiebei auch unterſchiedene, mehrere Beſtimmungen. Zunächſt bezieht ſich die Gedankenbeſtimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geiſtes aus dem Endlichen zu Gott. Nach der geſchichtlichen Geſtalt der Beweiſe ſind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte beſtimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derſelben in ihnen ſelbſt auf einander. Aber auſſer dieſen dem Inhalte nach endlichen Beziehungen gibt es noch einen andern Ausgangspunkt, nämlich der ſeinem Inhalte nach unendlich ſeinſollende Begriff Gottes, der nur dieſe Endlichkeit hat, ein Subjectives zu ſein, welche ihm abzuſtreifen iſt.

1) Da Hegel ſelbſt ausſagt, ſein Beweis vom Daſein Gottes ruhe vorzüglich auf chriſtlichem Grunde, ſo wird unſere Berufung auf die heil. Schrift nichts Auffallendes an ſich haben.

Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefangen gefallen laſſen; ſie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glauben, daß der wahrhafte Begriff nur Einer ſei, für ſich keinen Eintrag, inſofern derſelbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von dieſem als der Eine und Derſelbe, obgleich von verſchiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. In den unterſchiedenen Beweiſen vom Daſein Gottes reſultiren aber auch verſchiedene Beſtimmungen von Gott. Gott aber iſt nur Einer. Die nächſte Art, in welcher ſich die Zurückführung der mehrern Beſtimmungen Gottes, die ſich aus den mehrern Beweiſen ergeben, auf den Einen und als in ſich einzig zu faſſenden Begriff darbietet, iſt das Gewöhnliche, daß ſie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abſtractere, und da die Einheit Gottes die höchſte iſt, auf die hiemit abſtracteſte Einheit zurückgeführt werden ſollen. Die abſtracteſte Einheit iſt eben die Einheit ſelbſt; es ergäbe ſich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit ſei, — um dieß als ein Subject oder Seiendes wenigſtens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele geſtellt iſt, ſo daß auch der Eine in ihm ſelbſt noch von den Vielen Prädicat ſein könnte; alſo als Einheit in ihm ſelbſt, — etwa eher das Eine, oder auch das Sein. Aber mit ſolchen Abſtractionen der Beſtimmung kommen wir nur auf das zurück, was von Gott nur abſtract das Sein in den Beweiſen des Daſeins Gottes das Reſultat wäre, oder was daſſelbe iſt, daß Gott ſelbſt nur das abſtracte Eine oder Sein, das leere Weſen des Verſtandes wäre, dem ſich die concrete Vorſtellung Gottes, die durch ſolche abſtracte Beſtimmung nicht befriedigt, gegenüberſtellte. Aber nicht nur iſt die Vorſtellung dadurch unbefriedigt, ſondern die Natur des Begriffs ſelbſt, welche ſich als an ihr ſelbſt concret zeigt, und was als Verſchiedenheit und Mehrheit von Beſtimmungen äuſſerlich erſcheint, nur die in ſich bleibende Entwicklung von ihren Momenten iſt. Es iſt denn ſo die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiſte wirkſam iſt und in ihm die Mehrheit von Beſtimmungen hervortreibt; nur indem dieſes Denken die Natur des Begriffes ſelbſt und

damit die Natur ihres Verhältniſſes und die Nothwendigkeit des Zuſammenhanges derſelben noch nicht erfaßt hat, erſcheinen ſie, die an ſich Stufen der Entwicklung ſind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, auſſer einander fallende Mehrheit, wie dieſes Denken auch innerhalb einer jeden dieſer Beſtimmungen die Natur des Ueberganges, welcher Beweiſen heißt, nur ſo auffaßt, daß die Beſtimmungen in ihrem Zuſammenhange doch auſſer einander bleiben, und ſich nur als ſelbſtſtändige mit einander vermitteln, nicht die Vermittlung mit ſich ſelbſt als das wahrhafte letzte Verhältniß in ſolchem Gange erkennt, was ſich als der formelle Mangel dieſer Beweiſe bemerklich macht[1]).

Wenn daher Hegel Anfangs ſelbſt die verſchiedenen Beweiſe als etwas Aeuſſerliches und Zufälliges angeſehen hatte, ſo benimmt er ihnen jetzt dieſe Zufälligkeit dadurch wieder, daß er ſie zu ſich entfaltenden Momenten, zu Stufen der Entwicklung macht, als welche ſie ſich aber ſelbſt nicht erkannt haben, da ſie in ihrer beſondern Geltung hervortraten. Ihre gegenſeitige Vermittlung nun, und ihren innern Zuſammenhang zu begreifen, das iſt erſt der Hegelſchen Philoſophie durch die Einſicht in die Natur des Begriffes gegönnt worden.

Davon liefert zum Theil ſchon die neunte Vorleſung Beweiſe.

Nehmen wir, bemerkt hier gleich Anfangs Hegel, die Verſchiedenheit der vorhandenen Beweiſe über das Daſein Gottes auf, wie wir ſie vorfinden, ſo treffen wir auf einen weſentlichen Unterſchied; ein Theil der Beweiſe geht vom Sein zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom beſtimmten Sein zum wahrhaften Sein als dem Sein Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an ſich ſelbſt, zum Sein dieſer Wahrheit. Dieſer Unterſchied gründet ſich auf eine Nothwendigkeit. Wir haben nämlich zwei Beſtimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Sein. Es kann alſo ſowohl von der einen als der andern ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkſtelligen ſoll. Was aber

1) A. a. O. S. 347—353.

zunächſt als gleichgültige Zweiheit und als äuſſerliche Möglichkeit erſcheint, hat einen Zuſammenhang im Begriffe, ſo daß die beiden Wege weder gleichgültig gegen einander ſind, noch einen blos äuſſerlichen Unterſchied ausmachen, noch einer derſelben überflüſſig iſt. Die Natur dieſer Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumſtand; ſie hängt mit dem Innerſten unſeres Gegenſtandes ſelbſt zuſammen, und zunächſt mit der logiſchen Natur des Begriffes; gegen dieſen ſind die zwei Wege nicht blos verſchiedene überhaupt, ſondern Einſeitigkeit, ſowohl in Beziehung auf die ſubjective Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes ſelbſt. Wir wollen dieſe Einſeitigkeit in ihrer concreten Geſtalt in Beziehung auf unſern Gegenſtand darlegen; es ſind zunächſt nur die abſtracten Kategorien von Sein und Begriff, deren Gegenſatz und Beziehungsweiſe wir vor uns haben; es ſoll ſich zugleich zeigen, wie dieſe Abſtractionen und deren Verhältniſſe zu einander die Grundlagen des Concreteſten ausmachen und beſtimmen. Um dieß beſtimmter angeben zu können, ſchicke ich die weitere Unterſcheidung voraus, daß es drei Grundweiſen ſind, in denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht: die eine iſt das Uebergehen der einen Beſtimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Sein der andern; die dritte Weiſe aber iſt die des Begriffs oder der Idee, daß die Beſtimmung in ihrer andern ſo ſich verhält, daß dieſe ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjective Einheit derſelben geſetzt iſt. So iſt keine von ihnen einſeitig, und ſie beide zuſammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächſt nur ihre Subſtanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, eben ſo ewig ſich reſultirt und unterſchieden von ihnen für ſich als ihre Einheit wird, als dieſe ſich ewig zu ihrem Scheine entſchließt. Die beiden angegebenen einſeitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen ſelbſt eine gedoppelte Form ihrer Einſeitigkeit; die Verhältniſſe, die daraus hervorgehen, ſind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleiſtet werden ſoll, iſt, daß an der Beſtimmung der einen Seite des Seins, die andere,

der Begriff, und umgekehrt an dieſer, die erſtere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr ſelbſt ſich zu ihrer andern beſtimme. Wenn nun nur die eine Seite ſich zu der andern beſtimmte, ſo wäre dieſes Beſtimmen einestheils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderntheils ein Scheinen ihrer hinaus, auſſer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes und Sein in der concreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sich=beſtimmen Gottes zur Natur nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge faßten, ſo wäre derſelbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem Zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin beſtimmte. Wenn wir dieß in concretern Formen nehmen, und Gott als die Idee für ſich ſeiend vorſtellen, von ihr anfingen, und das Sein auch als Totalität des Seins, als Natur faſſen, ſo zeigte ſich der Fortgang von der Idee zur Natur 1) entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verſchwunden wäre. 2) In Anſehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unſere Erinnerung, daß das einfache Reſultat aus einem Andern hergekommen wäre, das aber verſchwunden iſt; in Anſehung des Erſcheinens wären es wir nur, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. Oder in einem weitern Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu ſeinem Scheine, der als Schein ſchlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er ſich nicht wiederſtrahlte, nicht in ſich ſelbſt ſchiene. Und wie ſollte der Dritte, wie ſollten wir es ſein, die dieſen Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in ſeinen Mittelpunkt zurückführten und das Weſen ſo erſt ſich ſelbſt erſcheinen, in ſich ſelbſt ſcheinen machten? Was wäre das Dritte? Was wären wir? Ein abſolut vorausgeſetztes Wiſſen, überhaupt ein ſelbſtſtändiges Thun einer

formellen, alles in ſich ſelbſt befaſſenden Allgemeinheit, in welche jene an und für ſich ſein ſollende Einheit ſelbſt nur als Scheinen ohne Objectivität fiele. Faſſen wir das Verhältniß beſtimmter, welches in dieſer Beſtimmung aufgeſtellt iſt, ſo würde die Erhebung des beſtimmten Seins der Natur und des natürlichen Seins überhaupt und darunter auch unſeres Bewußtſeins, der Thätigkeit dieſes Erhebens ſelbſt, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit ſein, welche ſubjectiv nur zu ihm ſich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweiſe, um in Ihm zu verſchwinden, oder als einen Schein ſich Ihm gegenüberzuſetzen. In jenem Verſchwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die abſolute Subſtanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu ſich wieder kehrt: — und ſelbſt das Vorſtellen oder Denken der abſoluten Subſtanz wäre noch ein Zuviel, das ſelbſt zu verſchwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als ſolche, d. h. ſomit das Subjective für ſich das Seiende, Selbſtſtändige bleibt, ſo iſt das zunächſt Selbſtſtändige, zu dem ſie das Erheben iſt, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgeſtelltes, Poſtulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbſtſtändiges, das aus ſich ſelbſt anfängt, — nur die vorgeſtellte Subſtanz, die ſich nicht erſchließt, und eben damit nicht die Thätigkeit iſt, als welche allein in das ſubjective Erheben als ſolches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geiſt iſt, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menſchen ſelbſt erweckt. Wenn in dieſer Einſeitigkeit ſich auch eine weitere Vorſtellung und Entwicklung deſſen, was zunächſt über die Beſtimmung eines Gegenſcheines nicht hinausgeht, ſich ergäbe, eine Emancipation deſſelben, worin er ſeinerſeits gleichfalls als ſelbſtſtändig und thätig als Nicht-Schein beſtimmt würde, ſo wäre dieſem Selbſtſtändigen nur die relative, ſomit halbe Beziehung auf ſeine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in ſich behielte, der nichts mit dem Andern zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten ſcheinsweiſe ſich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Weſen

und durch ihr Weſen, es fehlte ſowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforſchte; aber jene Rückkehr in ſich und dieſe Erforſchung des Andern, Beides fällt weſentlich zuſammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das ſubſtantielle Sein, iſt keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in ſich macht die Tiefe, und das Erforſchen ſelbſt des Weſens iſt die Rückkehr in ſich. Der Unterſchied iſt alſo nicht eine überflüſſige Mehrheit; die daraus zunächſt als formell und äuſſerlich geſchöpfte Eintheilung enthält zwei Beſtimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtſein zu Gott und von da zurück zum Sein, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff iſt überhaupt, näher in dem, daß ſeine Einheit als Einheit beider Momente ein Reſultat, wie die abſoluteſte Grundlage, und Reſultat beider Momente ſei. Ohne aber dieſe Totalität und deren Forderung vorauszuſetzen, wird aus dem Reſultat der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einſeitig von der einen anfangen, es ſich ergeben, daß ſie ſich ſelbſt, durch ihre dialektiſche Natur zur andern hinübertreibt, aus ſich zu dieſer Vervollſtändigung übergeht. Die objective Bedeutung dieſes zunächſt nur ſubjectiven Schließens aber wird ſich damit zugleich von ſelbſt herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweiſens aufgehoben wird; die Endlichkeit beſteht vor Allem in dieſer Einſeitigkeit ſeiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieſer Einſeitigkeit erhält es auch den Inhalt in ſeiner Wahrheit in ſich; die Erhebung zu Gott iſt für ſich das Aufheben der Einſeitigkeit der Subjectivität überhaupt und allererſt des Erkennens[1]).

Ehe wir noch das mittheilen, was Hegel am Ende der neunten Vorleſung in Betreff ſeines Ueberganges zu den drei Beweiſen, die er fortan beſpricht, den kosmologiſchen, teleologiſchen und ontologiſchen, vorbringt, ſcheint es zweckdienlich, über das bereits Mitgetheilte vorerſt ſich zu verſtändigen.

---

1) S. 353—358.

Wenn Hegel hiſtoriſch auf die Wege hinweist, auf welchen das Daſein Gottes geſucht worden iſt, und zwar zunächſt auf die zwei, entweder vom Sein zum Gedanken Gottes fortzugehen, d. i. näher vom beſtimmten Sein zum wahrhaften Sein als dem Sein Gottes; oder von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an ſich ſelbſt, zum Sein dieſer Wahrheit; — ſo iſt gegen dieſe hiſtoriſche Hinweiſung von Seite der Geſchichte der Philoſophie nichts einzuwenden. Aber es kommt jetzt nur darauf an, welcher Unterſchied Statt finde zwiſchen der Auffaſſung Hegels und der, wie wir ſie bei jenen finden, auf welche Hegel uns hinweist. Freilich iſt es die Abſicht des Letztern, jene frühern Beweiſe ſelbſt erſt wie von einem höhern Standpunkte aus zu erklären und unter ſich zu vermitteln, was ſonſt auch beinahe jede Philoſophie gethan hat, die von ſich die Anſicht hatte, ſie ſei die höhere; allein es wird nur von einer ſolchen Erklärung und Vermittlung ſelbſt abhängen, ob ſie als eine wahre erkannt werden dürfe, oder nicht.

Daß die Zweiheit der Beweisführung ihren Zuſammenhang im Begriffe habe, das iſt es, worauf uns Hegel ſogleich als auf dasjenige hinweist, worin und wodurch die Vermittlung und Erklärung vorgehen und geſchehen ſoll. Wie aber dieſes vor ſich gehe, das hat er dadurch ſchon bemerklich gemacht, daß er, in ſeinem Sinne, nicht in dem gewöhnlichen, die Beweiſe theils vom Sein zum Gedanken Gottes, theils von dem Gedanken zum Sein Gottes übergehen läßt. Denn was das Erſte betrifft, ſo wird der Uebergang von Hegel als Uebergang vom beſtimmten Sein zum wahrhaften Sein als dem Sein Gottes angegeben; das Andere aber angehend wird der Uebergang begriffen als Uebergang vom Gedanken Gottes, der Wahrheit an ſelbſt, zum Sein dieſer Wahrheit. Würde Hegel mit dieſen Beſtimmungen denſelben Grundgedanken verbunden haben, wie diejenigen, von welchen die betreffenden Beweiſe ausgegangen ſind, ſo wäre hier nichts weiter zu ſagen. Daß dieß aber nicht der Fall ſei, geht aus der Weiſe ſeiner Vermittlung hervor. Bekanntlich iſt der erſte Beweis, auf welchen Hegel hinweist, der kosmologiſche, zu dem der teleologiſche hinzukommt. Der kosmologiſche Beweis ſchließt nach dem Satz des Grundes

von der in Wirklichkeit vorhandenen Welt, die aber mit dem Charakter der Relativität und Zufälligkeit behaftet iſt, auf einen abſoluten Urheber dieſer Welt, welcher Gott iſt. Dieſen Beweis hat am tiefſinnigſten Leibnitz geführt. Derſelbe Schluß wird rückſichtlich der in der Welt wahrgenommenen Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit gemacht; und ſo entſteht der phyſikotheologiſche oder teleologiſche Beweis. Wenn dieſe Beweiſe vom Sein zu dem Gedanken übergehen, ſo geht der ontologiſche umgekehrt vom Gedanken Gottes zum Sein Gottes über. Dem kosmologiſchen Beweiſe, um von dieſem unſern Ausgang zu nehmen, liegt nun allerdings der Gedanke zu Grunde (er iſt ja eben die Beweiskraft), daß das beſtimmte Sein, das Sein, das wir in der Wirklichkeit als ein beſtimmtes Daſein erkennen, zu dem Sein Gottes ſich verhalte wie das relative Sein zum abſoluten. Aber damit, daß das relative Sein als ein ſolches, d. h. als ein durch einen abſoluten Grund auſſer ſich bedingtes erkannt wird, iſt noch nicht die Nothwendigkeit gegeben, das relative Sein ein unwahres zu nennen, dem abſoluten gegenüber, welches für das (allein) wahrhafte Sein gehalten wird. Will man freilich der abſoluten Aſeität allein das Prädicat wahrhaft zulegen, um ſie dadurch von allem andern Sein zu unterſcheiden, ſo haben wir unter dieſer Bedingung nichts dagegen. Aber dieſe Vorſtellung iſt dann doch von der Hegelſchen wieder ganz und weſentlich verſchieden, und es iſt unſere Aufgabe, den Gedanken Hegels in ſeiner Eigenthümlichkeit näher zu bezeichnen.

Wir könnten vorerſt, um die Sache der Vorſtellung näher zu bringen, ſagen, Hegel beſtimme den Uebergang als einen Uebergang vom beſtimmten Sein zum allgemeinen Sein als dem Sein Gottes, ſo daß das beſtimmte Sein zu Gott als dem allgemeinen Sein ſich verhält wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie die Vielheit zur Einheit. So wahr dieß an ſich auch iſt, und ſo richtig der Sinn Hegels dadurch wirklich ſich herausſtellt; ſo nothwendig ſcheint es doch, dieſe Beſtimmung durch andere weiter zu erklären und zu begründen. Zu dieſer nähern Erklärung und Begründung hat uns aber Hegel ſelbſt gerade da hingeführt, wo er von einem Zuſammenhange der Zweiheit (der

Ausgangspunkte der Beweiſe für das Daſein Gottes) im Begriffe ſpricht, wonach die beiden Wege weder gleichgültig gegen einander ſind, noch einen blos äußerlichen Unterſchied ausmachen. Denn er bekennt hier unumwunden: „Die Natur dieſer Nothwendigkeit (des Zuſammenhanges) betrifft nicht einen Nebenumſtand; ſie hängt mit dem Innerſten unſres Gegenſtandes ſelbſt zuſammen, und zunächſt mit der logiſchen Natur des Begriffs[1]).“ Wir ſehen uns auch durch die darauf folgende weitere Expoſition ſogleich in die Mitte ſeiner Logik verſetzt, indem er auf die drei Grundweiſen eingeht, in denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht. Die eine iſt das Uebergehen der einen Beſtimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Sein der andern; die dritte Weiſe aber iſt die des Begriffs oder der Idee, daß die Beſtimmung in ihrer andern ſo ſich erhält, daß dieſe ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjective Einheit derſelben geſetzt iſt[2]). Das, von dem Hegel in ſeiner Philoſophie als von dem Erſten und Urſprünglichen ausgeht, iſt das Denken, aus welchem das Andere erſt abgeleitet werden muß, und welches eben darum das Andere ſchon in ſich enthält. Die Philoſophie hat daher im Denken nicht nur ihre Quelle, ſondern auch ihren Gegenſtand. Der Begriff iſt ſich alles Seins bewußt, und alle Wahrheit des Seins iſt nur im Begriffe. Die Beſtimmungen und die Geſetze des Denkens werden deßwegen angeſehen als die allgemeinen Beſtimmungen und Geſetze der geſammten Wirklichkeit, haben abſolute Geltung und ſind der wahre Inhalt wie des Wiſſens, ſo der Welt. Das formale Denken wird alſo zu einem realen und iſt der Grund und das Weſen des Wirklichen. Dieſes aber iſt das Denken durch die innere Bewegung, die ihm Hegel beilegt, und durch die es dialektiſch fortſchreitet, indem es allenthalben Unterſchiede ſetzt und wieder aufhebt, und dieſe Thätigkeit ſo lange fortübt, bis das Gleiche und Allgemeine aufge=

---

1) A. a. O. S. 353. 354.

2) S. 354.

funden iſt, und, was den Gewinn der Arbeit ausmacht, der Begriff in voller Kraft und Geltung daſteht, in welchem die ungetrübte Wahrheit enthalten iſt. Alle Begriffe in dem Syſteme ſind in jenem Einen Begriffe enthalten, welcher als die abſolute Idee die Wahrheit ſelbſt iſt; denn von jenen Begriffen, welche die Momente des Einen Begriffes ſind, ſind die Dinge ſelbſt nicht verſchieden, weil ſie in ihnen auf abſolute Weiſe enthalten ſind. So ſtellt ſich das philoſophiſche Denken als ein den Dingen immanentes Denken dar, und das iſt die abſolute Immanenz der geſammten Wirklichkeit im Begriffe, der ſich dialektiſch durch Alles hindurchbewegt, um die abſolute Idee zu gewinnen, und weiterhin zum abſoluten Geiſte aufzuſteigen, in welchem die Bewegung erſt wahrhaft zu ihrem Ende kommt. Mit dem Gedanken als ſolchem beginnt der Proceß; mit Gott endet er, welcher ſo das letzte Reſultat der Bewegung iſt.

Es kann nur im Intereſſe der Sache liegen, wenn wir dieſe dialektiſche Bewegung etwas näher bezeichnen. Das Denken, von welchem ausgegangen wird, hat nach Hegel ſeinen Inhalt an ihm ſelber. Es iſt die Natur des Inhaltes ſelbſt, welche ſich im wiſſenſchaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich dieſe eigene Reflexion des Inhaltes es iſt, welche ſeine Beſtimmungen ſelbſt erſt ſetzt und erzeugt. Das Denken ſetzt Unterſchiede, und hält dieſe als Gegenſätze feſt. Es iſt an ſich der Verſtand, oder das verſtändige Denken, was auf ſolche Weiſe beſtimmt und die Beſtimmungen feſthält. Bei dieſer Trennung und abſtracten Sonderung läßt es aber das Denken nicht bewenden: ſondern die Unterſchiede gehen in einander, alſo in die entgegengeſetzten über und heben ſich gegenſeitig als blos endliche Beſtimmungen auf, worin ſich zunächſt die Dialektik des Denkens erweist. In dieſer Dialektik zeigt ſich das Vernünftige, aber es iſt vorerſt nur das negativ Vernünftige, was in jenem gegenſeitigen Uebergehen und Sichaufheben ſich zeigt, wobei die Vernunft es nicht belaſſen kann. Denn die entgegengeſetzten Beſtimmungen müſſen auch in einer höhern Einheit wieder zuſammengefaßt werden; und darin erweist ſich die ſpeculative Thätigkeit des Denkens, welche das poſitiv Vernünftige iſt.

Das poſitiv Vernünftige hat das Negative des Dialektiſchen als Ueberwundenes in ſich, hiemit als Affirmation; in dieſer Einheit der entgegengeſetzten Beſtimmungen, welche Einheit das poſitiv Vernünftige ſelber iſt, beſteht ſeine Concretheit, in welcher es einen beſtimmten Inhalt hat. Die Vernunft iſt daher negativ und dialektiſch, weil ſie die Beſtimmungen des Verſtandes in Nichts auflöst; ſie iſt poſitiv, weil ſie das Allgemeine erzeugt, und das Beſondere darunter ſubſumirt. Wie der Verſtand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, ſo pflegt auch die dialektiſche Vernunft als etwas Getrenntes von der poſitiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit iſt die Vernunft Geiſt, der höher als Beides, der verſtändige Vernunft, oder vernünftiger Verſtand iſt. Er iſt das Negative, dasjenige, welches die Qualität ſowohl der dialektiſchen Vernunft, als des Verſtandes ausmacht; — er negirt das Einfache, ſo ſetzt er den beſtimmten Unterſchied des Verſtandes, er löst ihn eben ſo ſehr auf, ſo iſt er dialektiſch. Er hält ſich aber nicht im Nichts dieſes Reſultates, ſondern iſt darin eben ſo poſitiv, und hat ſo das erſte Einfache damit hergeſtellt, aber als Allgemeines; unter dieſes wird nicht ein gegebenes Beſonderes ſubſumirt, ſondern in jenem Beſtimmen und in der Auflöſung deſſelben hat ſich das Beſondere ſchon mitbeſtimmt. Dieſe geiſtige Bewegung, die ſich in ihrer Einfachheit ihre Beſtimmtheit, und in dieſer ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt gibt, die ſomit die immanente Entwicklung des Begriffs iſt, iſt die abſolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhaltes ſelbſt.

So iſt im Denken ſelbſt der Inhalt, die Bewegung und das Princip der Bewegung gegeben. Jede Denkbeſtimmung hat in ſich ſchon ihr Gegentheil, ſo wie den Trieb, ſich ſelbſt aufzuheben, und in ihr Gegentheil überzugehen. Durch dieſes Sichauflöſen und Uebergehen wird der Begriff ſtets concreter und damit reicher; in ihm ſind die entgegengeſetzten Beſtimmungen aufbewahrt und als Momente enthalten. Wie aber ein Unterſchied abermals hervortritt und mit ihm ein Beſtimmtes, ſo hat auch dieſes aufs Neue den Trieb zur dialektiſchen Bewegung in ſich, und dieſe ruhet fortan nicht mehr, bis, nach ſtets wiederholter Selbſter-

zeugung eines immer reichern und concretern Inhaltes die abſolute Idee erreicht iſt, welche als Einheit des Begriffs und der Objectivität das Wahre ſelbſt iſt.

Während aber, um zu dem Bewegungsproceſſe in ſeinen untern Stufen zurückzukehren, der Verſtand die einzelnen Beſtimmungen fortwährend als ſolche ſetzt und blos auf ſich ſelbſt als auf das mit ſich Identiſche bezieht, das negativ Vernünftige aber, oder die dialektiſche Vernunft die entgegengeſetzten Beſtimmungen ſich auflöſen und in einander übergehen läßt, entſteht ein Widerſpruch. Aber eben dieſer Widerſpruch iſt die Quelle und das Princip der fortgehenden lebendigen Bewegung. Leben heißt ſelbſt nichts anderes, als dieſen Widerſpruch enthalten, ihn als ſolchen zu nehmen, aber auch zu überwinden. Der Widerſpruch hat aber ſeinen wahren und eigentlichen Grund ſelbſt erſt in einem Andern und Tiefern, in der Negation nämlich, die in der Hegelſchen Philoſophie als die Seele und als das innere Leben der Speculation angeſehen wird. Denn ſie iſt es eben, die die Vernunft zu Verſtand, und den Verſtand zu Vernunft bringt. Die Vernunft iſt Anfangs ruhende Einheit; die Negation treibt ſie aus dieſer ruhenden Einheit heraus und zwingt ſie, die Einheit in ihre unterſchiedenen Momente auseinander gehen zu laſſen; aber in dieſer Verſchiedenheit und Entgegenſetzung ſind die Beſtimmungen mit dem Charakter der Endlichkeit behaftet, in dem ſie nicht verharren können. Es iſt daher nothwendig, dieſen Charakter des Endlichen in ihnen aufzuzeigen und das Negative an ihnen ſelbſt zu negiren, um die wahre concrete Einheit herzuſtellen. Die Negation erweiſt ſich daher, mit Hinſicht auf die obigen Beſtimmungen, ſelbſt als Dialektik und Speculation, und darin, beides zu ſein, beſteht ihr eigenſtes Leben, welches Leben aber auch, weil in ihm der Puls aller Speculation, das Leben der Philoſophie iſt. Durch ſie iſt daher nicht nur die Möglichkeit, ſondern auch die Wirklichkeit der Vermittlung gegeben, auf welcher das wahre und höhere Erkennen als ſeinem tiefſten Grunde beruhet, weil dieſes Erkennen jene Vermittlung weſentlich ſelbſt iſt.

Ihre erſte Thätigkeit erweiſt die Negation in der Abſtraction von dem unmittelbar Gegebenen des Inhalts. Es iſt das reine

Denken, mit welchem der Anfang gemacht werden ſoll. Das reine Denken aber iſt jenes, in dem noch keine Beſtimmungen enthalten ſind, welche ſich erſt aus dem Denken erzeugen ſollen. Um nun jenen Anfang wirklich machen zu können, iſt Abſtraction von dem Beſtimmten, dem unmittelbar Gegebenen nothwendig, wobei aber der Inhalt ſelbſt nicht eigentlich verſchwindet, ſo daß er ſchlechthin aufgegeben würde. Was nach jener Abſtraction von dem unmittelbar Gegebenen des Inhaltes übrig bleibt, iſt das reine Denken, welches das reine Sein iſt, in welchem noch keine Beſtimmung ſich findet. Das aber, in dem noch keine Beſtimmung iſt, iſt das Unbeſtimmte, Nichtbeſtimmte, das hiemit, was noch nicht Etwas, etwas Beſtimmtes iſt. Was alſo nach jener Abſtraction von der Beſtimmtheit übrig bleibt, iſt das Nichts, das Nichtetwas. Da nun von den Beſtimmungen des Seins und Denkens gleich ſehr abſtrahirt wird, ſo iſt das Nichts, das übrig bleibt, gleich dem reinen Sein, und das reine Sein gleich dem reinen Denken. Wird der Begriff in ſeinem Anundfürſichſein genommen, ſo iſt er weſentlicher, in ſich beſtimmter Gedanke, und kann nicht gefaßt werden in der Unmittelbarkeit des reinen Seins. Nehmen wir ihn aber ſo, wie wir ihn nach der abſoluten Methode zu nehmen haben, als ſich entwickelndes und ſich beſtimmendes Denken, ſo wird er in jener Unmittelbarkeit ſich uns zeigen müſſen. Denn obſchon das reine Denken und das reine Sein das unbeſtimmte iſt, ſo trägt es doch ſeine Beſtimmungen in ſich, und zwar als immanente Negation, wodurch eben das Sichentwickeln und das Sichbeſtimmen möglich und wirklich wird. Das Sein iſt der Begriff an ſich; reines Sein und reines Denken aber, die Eins, ſind das Allgemeine, aus dem die Beſtimmungen ſich entfalten. Das reine Sein, welches eben darin beſteht, daß es Denken iſt, beweiſt auch eben dadurch ſeine logiſche Natur, d. h. offenbart ſich als logiſches Sein. Als das allgemeine hat das Sein nichts auſſer ſich, ſeine Beſtimmungen ſind an ihm. Darum erſtreckt ſich ſeine Entfaltung auf die Totalität der Beſtimmungen des Seins. Jede dieſer Beſtimmungen hat aber das an ſich, daß ſie nach der innern Bewegung über ſich ſelbſt hinausgeht, um in eine allgemeinere

überzugehen, in dieſer ſich aufzulöſen, oder als Moment bewahrt zu bleiben. Da der Begriff an ſich das Sein, und das Sein der Begriff an ſich iſt, ſo iſt das fortſchreitende Sichentfalten des an ſich ſeienden Begriffs auch ein Inſichgehen, ein Sichvertiefen des Seins in ſich ſelbſt; es reflectirt ſich als Begriff in ſich ſelbſt, indem es ſeine Vermittlung in ſich ſelbſt ſucht. Bei dieſer Vermittlung aber ergibt es ſich, daß die Unmittelbarkeit nur das Scheinen eines Andern iſt, welches Andere als das urſprüngliche Sein das Weſen enthält, das Weſen iſt. Die Vermittlung kann nur im Weſen geſucht werden; und das Sein, ſo einfach es auch iſt, will ſeinen Grund aufſuchen, welcher eben das Weſen iſt. So in den Kreis des Weſens, welches das Sein als ſeinen Grund ſucht, hereingezogen, hört die Beſtimmtheit auf, eine unmittelbare zu ſein; jede Beſtimmtheit hat an ſich ihre Beziehung und ihr Verhältniß zu dem Andern. Das Weſen kommt zu ſeiner Erſcheinung; da es aber ſeine Erſcheinung iſt, ſo bleibt das Weſen der Grund der Erſcheinung. Indem aber, wie wir geſehen haben, das Sein der Begriff an ſich iſt, ſo iſt auch das Weſen dem Denken angehörig.

Wie nun im weitern Proceſſe Sein und Weſen im Begriffe zuſammenlaufen, wie der Begriff durch ſeine fortgehende Bewegung und Concrescirung zur Idee ſich hinaufſteigere, welche Leben und Erkennen in ſich faßt, wie dieſe Idee zur abſoluten Idee werde, die der Begriff des Begriffes iſt, und wie endlich Natur und Geiſt in Gott als dem abſoluten Geiſte ihre Ruhe und Befriedigung eben ſo finden, wie Sein und Weſen im Begriffe Eins geworden ſind, das wollen wir am ſich fortſpinnenden Faden des Syſtems nicht weiter verfolgen, da mit dieſer Vollendung eben die Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes ſich beſchäfttgen, die Gegenſtand unſerer jetzigen Betrachtung ſind. Den Faden alſo, den wir dort fallen ließen, nehmen wir hier, ſo weit es nöthig wird, wieder auf.

Die bisherigen Erörterungen aus dem Hegelſchen Syſteme hatten alſo zur Abſicht, jene drei Grundweiſen zu verſtehen, von welchen[1]) die Rede war, jene Grundweiſen nämlich, in

1) S. 354.

denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht, wovon die erſte das Uebergehen der einen Beſtimmung in die andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Sein der andern; die dritte aber die des Begriffs oder der Idee iſt, ſo, daß die Beſtimmung in ihrer andern ſich ſo erhält, daß dieſe in ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjective Einheit derſelben geſetzt iſt.

Die Anwendung davon macht Hegel ſogleich ſelbſt, indem er von der einen Seite das Sein in der concreten Bedeutung der Natur, und von der andern Seite den Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes ſetzt. Beide ſollen mit einander vermittelt werden. Aus der Natur dieſer Vermittlung wird ſich aber das Urtheil von ſelbſt ergeben, das über das Syſtem gefällt werden muß.

Zuerſt ſucht Hegel auf das einſeitige Verfahren aufmerkſam zu machen, das bei dem Proceſſe möglich iſt. Was, wie er ſich ausdrückt, im Allgemeinen geleiſtet werden ſoll, iſt, daß an der Beſtimmung der einen Seite, des Seins, die andere, der Begriff, und umgekehrt an dieſer die erſtere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr ſelbſt ſich zu ihrer andern beſtimme. Wenn nun aber, wie er weiter bemerkt, die eine Seite ſich zur andern beſtimmte, dann wäre dieſes Beſtimmen einestheils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderntheils ein Scheinen ihrer hinaus, auſſer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre; oder concreter ausgedrückt: wenn ſich der Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge zur Natur beſtimmte, ſo käme es zu einem Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit; ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden. Beides aber ſoll der Fall ſein, ſonſt wäre Beides gegen die Vorausſetzung und gegen die Wahrheit. Gott darf nicht in der Natur, die Natur nicht in

Gott aufgehen. Gingen ſie ſo in ſich auf, dann würde das eine oder das andere nicht mehr für ſich beſtehen, und nur der Menſch wüßte noch von der Zweiheit der Beſtimmungen, die übrigens auch für ihn nur in der Erinnerung beſtände. Eben ſo würden in Anſehung des Erſcheinens nur wir es wiederum ſein, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. — Oder in einem weitern Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, der aus ihr zu ihm zurückkehrt.

Man ſieht alſo jetzt leicht, was Hegel beabſichtiget. Nach den frühern logiſchen Beſtimmungen iſt das Weſen der Grund der Erſcheinung. Die Vermittlung von beiden beſteht aber darin: Das Sein als der Begriff an ſich reflectirt ſich aus ſeinen Beſtimmungen und Verhältniſſen in ſich ſelbſt, indem er die Vermittlung in ſich ſelbſt ſucht; um aber dieſe zu finden, ſetzt er das Unmittelbare als das Scheinen eines Andern, welches Andere als das Urſprüngliche das Weſen iſt. Wenn ſich aber das Weſen zum Schein und zur Erſcheinung fortbeſtimmt hat, ſo muß auch der Schein und die Erſcheinung zurückkehren zum Weſen, dem Grunde des Scheins und der Erſcheinung. Auf ähnliche oder dieſelbe Weiſe geſchieht jener Proceß, in dem die beiden zu vermittelnden Momente Gott und die Natur ſind. Das Sichbeſtimmen Gottes zur Natur ſoll nicht ein Werden Gottes zur Natur ſein, ſo daß Gott in der Natur zurückbleibt; die Natur ſoll aber auch nicht ein bloßes Erſcheinen Gottes ſein und in dieſem Scheinen beharren; ſondern das Erſcheinen, der Schein iſt auf ſein Weſen zurückzuführen und mit dieſem zu vermitteln. Dieß nun geſchieht durch den endlichen Geiſt, der aus der Natur zu Gott zurückkehrt. Und ſo haben wir die Drei: Gott, Natur, und endlichen Geiſt. Gott, das Weſen, beſtimmt ſich zur Natur, ſeiner Erſcheinung; aber er muß aus der Natur zu ſich ſelbſt zurückkehren als in die rechte Einheit; er kehrt aber zurück durch den endlichen Geiſt. Welches aber iſt das Verhältniß des endlichen Geiſtes ſelbſt zu Gott? — Es iſt das Verhältniß der Religion. Wird

aber das Erheben der Frömmigkeit zu Gott in dem Sinne genommen, daß die Religion als ſolche, d. h. ſomit das Subjective für ſich das Seiende bleibt, ſo iſt das zunächſt Selbſtſtändige, zu dem ſie das Erheben iſt, nur ein von ihr Producirtes, Vorgeſtelltes, Poſtulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbſtſtändiges, das aus ſich ſelbſt anfängt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geiſt iſt, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menſchen ſelbſt erweckt.

Wie daher der Begriff in ſich ſelbſt anfängt, die Beſtimmungen des Seins aus ſich entfaltet, und dieſe Beſtimmungen wieder in ſich zurücknimmt, um ſie mit ſich als der abſoluten Idee zu vermitteln; eben ſo iſt es Gott, der in ſich ſelbſt anfängt, zur Natur ſich beſtimmt, aber aus der Natur ſich vermittelſt des endlichen Geiſtes zurücknimmt und abſoluter Geiſt wird. Das Ende des Proceſſes iſt daher die totale Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt. Aber es iſt im endlichen Geiſte nur Gott ſelbſt wieder, was ſich in jenem zurücknimmt. Gott, nachdem er dieſe Beſtimmungen alle durchgegangen, kehrt als der in Allem Eine in ſich ſelbſt zurück. Wie der Begriff, der das allgemeine Sein iſt, auch überall als das Uebergreifende, und das ſich mit ſich ſelbſt Vermittelnde iſt; eben ſo iſt Gott das abſolute Sein, das in Allem übergreifende, ſich mit ſich ſelbſt Vermittelnde, worin eben die Abſolutheit beſteht.

Aber es iſt nicht etwa die Vergleichung als ſolche, auf die es hier eigentlich ankommt, ſo daß die Beſtimmungen des abſoluten Begriffes ſich etwa verhielten wie die Beſtimmungen des abſoluten Geiſtes, der Gott iſt. Sondern die Vergleichung fällt geradezu hinweg, weil die beiden Beſtimmungen ſelbſt im Syſteme ganz und gar zuſammenfallen, und der abſolute Begriff und der abſolute Geiſt weſentlich Eins ſind. Es iſt Gott, der die Beſtimmungen der Logik, wie dieſe zugleich Metaphyſik iſt, als Begriff durchgeht, die Beſtimmungen des Denkens und Seins mit ſich ſelbſt als abſolute Idee vermittelt, und nach dieſer Vermittlung zu ſich ſelbſt als abſoluter Geiſt

zurückkehrt. Deßwegen bekennt es auch die Schule offen und frei: die Logik werde zur Theologie[1]).

Damit iſt aber der Beweis geliefert, Gott ſei nach dem Hegelſchen Syſteme die Hypoſtaſe des logiſchen Begriffes. Dieſe Hypoſtaſe wurde aber dadurch möglich, daß das Endliche, die Natur und der endliche Geiſt, zum weſentlichen und nothwendigen Momente des göttlichen Lebens gemacht wurde.

Das Letztere verdient ſeiner Wichtigkeit wegen noch eine kurze Beſprechung.

Aus dem ganzen Proceſſe, wie wir ihn verzeichnet haben, iſt klar, daß die Behauptung, dem Begriffe komme an ſich ſchon das Sein zu, nichts iſt, als eine Behauptung, d. h. eine leere, nirgends bewieſene Vorausſetzung[2]), und das πρωτον ψευδος des ganzen Syſtems; eben ſo klar iſt es aus dem ganzen Syſteme, daß die reichern Beſtimmungen des Seins, Statt ſie aus dem Begriffe wirklich herzuleiten, in dieſen fortwährend nur eingeſchmuggelt werden. Aber das iſt es nicht eigentlich, was wir näher erörtern wollen, ſondern nur das Verhältniß, das zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen beſteht, weil uns aus der Beſtimmung dieſes Verhältniſſes neben Anderm jene Hypoſtaſe ſich ergab.

Die Betrachtung dieſes Verhältniſſes ergibt ſich aber ſelbſt wieder zugleich aus der Art und Weiſe, wie Hegel die Negation beſtimmt hat, die in ſeinem Syſteme eine ſo wichtige, ja die Hauptrolle ſpielt. Um ſie tiefer zu faſſen, müſſen wir ſehen, wie er ihren Begriff in der Logik, und zwar bei den Beſtimmungen des Seins und Daſeins gewinnt.

---

1) Göſchel: Hegel und ſeine Zeit. S. 74. Vgl. Funke: Geſchichtliche Entwicklung der geiſtigen Richtungen in Staat, Kirche, Kunſt und Wiſſenſchaft. S. 375. Daß auch Hegel ſelbſt die Logik Theologie nenne, werden wir bald ſehen.

2) Eine eben ſo leere Behauptung iſt die, daß das abſtracte, reine Sein ein Unmittelbares ſei, denn es iſt ja vermittelt durch die vorgenommene Abſtraction.

Um in der Wiſſenſchaft einen abſoluten Anfang zu machen, geht Hegel, wie wir geſehen, von dem abſtracten, reinen, ſchlechthin noch unbeſtimmten Sein aus, welches reines Denken und gleich dem Nichts iſt. Dieſes reine Sein iſt als die Abſtraction von jeglichem Inhalte das abſolut Negative, die Negation jedes beſtimmten Seins, und eben darum das reine Nichts, d. h. das vollkommen Inhaltsloſe, Leere, Beſtimmungsloſe, und in dieſer Leerheit und Beſtimmungsloſigkeit ſich ſelbſt Gleiche. Es ſteht ihm aber auch nichts Verſchiedenes entgegen, weil es nicht durch einen Inhalt von einem Andern als verſchieden geſetzt werden kann. Die Einheit von Sein und Nichts iſt das Daſein, das beſtimmte Sein[1]). In jener Einheit von Sein und Nichts, welche das Daſein iſt, wird das Sein durch das Nichts, und das Nichts durch das Sein beſchränkt, und ſo ein jedes durch das andere als ein Reines aufgehoben. Eben deßhalb iſt aber auch das Daſein als das beſtimmte Sein die Negation ſowohl des reinen Seins als des reinen Nichts. Das Daſein iſt daher ein Etwas, aber es iſt als dieſes dasjenige, was ein Anderes nicht iſt, und das nicht iſt, was ein Anderes iſt. Das Daſein, in welchem durch dialektiſche Bewegung das reine Sein und das reine Nichts in einander übergegangen ſind, und in welchem ſie ſich gegenſeitig aufgehoben haben, um ſich zu einem poſitiven Reſultate zu beſtimmen, iſt aber entſtanden durch das reine Werden, welches zu jenem poſitiven Reſultate ſich fortbeſtimmen muß, und zwar in unruhiger Bewegung, weil die Gegenſätze des Seins und Nichts noch im Widerſtreite mit einander liegen[2]), bis das poſitive Reſultat erreicht iſt, das Daſein nämlich. In dieſem Reſultate ſind die Gegenſätze jetzt aufgehoben, bleiben aber als jene Momente aufbewahrt, die dem Daſein zu Grunde liegen. Das Daſein als ſolches, als Daſeiendes, als Beſtimmtes, als Etwas,

---

1) Daß dieſe Beſtimmung des Daſeins und dieſe Abtheilung deſſelben eine Fiction ſei, liegt am Tage, wie auch Hegel dafür nichts Begründendes beigebracht hat.

2) Daß dieß gleichfalls eine Fiction ſei, liegt eben ſo klar am Tage.

hat aber zwei Seiten. Zuerſt iſt es ein Qualitatives, was die Beſtimmtheit an ihm ausmacht. Dann aber iſt es zweitens immer mit der Negation behaftet, und iſt ein Daſeiendes nur in Folge der an ihm haftenden Negation und in Folge des Hervorgegangenſeins aus dem Werden, in und durch welches ſich reines Sein und reines Nichts zum Daſein beſtimmt haben. Nach dieſen Beſtimmungen kommen daher dem Daſein die Eigenſchaften der Realität und des Andersſeins zu. Ein Reales iſt es, weil es, obſchon dem Wechſel unterworfen, doch ein Beſtimmtes, und in dem Wechſel nicht mehr und noch nicht ein Anderes iſt, und eben darum nicht iſt, was das Andere iſt. Das Andersſein kommt ihm aber durch ſeine Negation zu. Was es iſt, iſt es nur, weil es das nicht iſt, was das Andere, Uebrige iſt. Das Andersſein kommt ihm folglich zu durch ſeine Beziehung auf das Andere. Aber eben in dieſer Beziehung auf das Andere liegt die weitere Beſtimmung des Daſeins, daß es nämlich Sein-für-Anderes iſt. In der That iſt es das, was es iſt, das Etwas nämlich, nur in und durch ſein Verhältniß zum Andern. Auf ſolche Weiſe kommt zu der Eigenſchaft des An-ſich-ſeins (was das Daſein durch ſeine Realität iſt) die des Seins-für-Anderes. Da nun beide Eigenthümlichkeiten in dem Verhältniſſe zu einander ſtehen, daß das Etwas nur in ſo ferne etwas an ſich ſein kann, ſo fern es etwas für Anderes iſt, und nur etwas für Anderes, ſo fern es etwas an ſich iſt: ſo ſetzen ſich beide Eigenſchaften gegenſeitig voraus und ſind unzertrennlich von einander. Das Andersſein des Etwas iſt daher auch ein Moment ſeines eigenen Daſeins. Es iſt jetzt eben das, was es iſt, und noch nicht mehr und noch nicht ein Anderes. Daraus aber folgt, daß das Etwas, das beſtimmte Sein, als Daſein, ein Endliches und Veränderliches ſei. Die Veränderlichkeit zeigt ſich darin, daß das Etwas ein Anderes werden kann und wird. Dieſes Andere, ſelbſt wieder ein Etwas, wird wiederum ein Anderes, und dieſes als neues Etwas abermal ein Anderes; — und ſo geht es fort ins Unendliche.

Die Unendlichkeit iſt eine ſchlechte und negative, ſo lange ſie im Gegenſatze gegen das Endliche für etwas angeſehen wird, was

auſſerhalb des Endlichen liegt. Den Dualismus, welcher den Gegenſatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung zu nichte, daß auf ſolche Weiſe ſogleich das Unendliche nur das Eine der Beiden iſt, daß es hiemit nur zu einem Beſondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Beſondere iſt. Ein ſolches Unendliches, welches nur ein Beſonderes iſt, neben dem Endlichen, an dieſem eben damit ſeine Schranke, Grenze hat, iſt nicht das, was es ſein ſoll, nicht das Unendliche, ſondern iſt nur endlich. In ſolchem Verhältniſſe, wo das Endliche Hüben, das Unendliche Drüben, das erſte Dieſſeits, das andere Jenſeits geſtellt iſt, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Beſtehens und der Selbſtſtändigkeit mit dem Unendlichen zugeſchrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem abſoluten Sein gemacht; es ſteht in ſolchem Dualismus feſt für ſich. Vom Unendlichen ſo zu ſagen berührt würde es vernichtet; aber es ſoll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es ſoll ein Abgrund, eine unüberſteigbare Kluft zwiſchen beiden ſich befinden, das Unendliche ſchlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. Indem dieſe Behauptung von dem feſten Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphyſik hinweg zu ſein meint, ſteht ſie ganz nur auf dem Boden der ordinärſten Verſtandes-Metaphyſik. Indem das Denken ſich zum Unendlichen zu erheben meint, widerfährt ihm das Gegentheil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches iſt, und das Endliche, welches von ihm verlaſſen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Abſoluten zu machen. Es liegt daher im Endlichen eine andere Bedeutung. Dieſe andere, wahre Bedeutung erhält das Endliche durch die an ihm haftende Negation und Beziehung, wonach das Eine das Andere ſtets vorausſetzt und ausſchließt, begrenzt, und in ſelbes übergeht, wobei die Grenze immerwährend überſchritten wird. Das Endliche hebt daher nach ſeiner Eigenſchaft die Schranken auf und beſtimmt ſich ſelbſt zum Unendlichen, und dieß um ſo mehr, je mehr es ſelbſt nur im Unendlichen das Endliche iſt, und ſein fortwährendes Beſtehen in ſeinem Gegentheile, dem Unendlichen feſthält. Das

Unendliche aber geht ewig über das Endliche hinaus, und kehrt eben ſo ewig durch jenes Hinausgehen in ſich ſelbſt zurück; nur in dem Endlichen iſt es das Unendliche, und hat an ihm ſelbſt ſein Gegentheil.

Aus dem Verhältniſſe, in welchem das Endliche zum Endlichen ſteht, ergibt ſich der volle Begriff der Negation, ſo wie der Begriff der Negation der Negation, und damit der wahre Begriff der wahren Unendlichkeit. Das Endliche nämlich hat als Sein die Negation eines andern Endlichen an ſich; es iſt aber der Charakter des Endlichen, ein Anderes anfangslos und endlos zu negiren. Aus dieſem gegenſeitigen Verhältniſſe des Endlichen ergibt ſich die Negation der Negation, die abſolute Negativität. Daraus aber auch die wahre Unendlichkeit. Denn dieſe iſt eben jenes Sein, das bei allen Uebergängen des Einen in das Andere, und des Andern in das Andere, ſich ewig gleich bleibt. Die wahre Unendlichkeit iſt daher das Poſitive in der Negation der Negation, das Sichſelbſtgleiche im Anderswerden, das Unendliche im Endlichen, das Unwandelbare im Wandel, das Unveränderliche in der Veränderung [1]).

So angeſehen iſt die Negation eine Beſtimmung deſſen, was ſie negirt. Sie geht aus dem Sein ſelbſt hervor, gehört ihm an, iſt ihm immanent und ein Moment deſſelben. Der Begriff der Immanenz ſelbſt kann erſt hergeholt werden aus dem Begriff der Negation, ſo wie nur durch die letztere die Dialektik in der Philoſophie möglich wird, ſo wie die Speculation, die die poſitive Thätigkeit der Vernunft iſt, während, wie wir oben geſehen haben, die Dialektik auf der negativen Thätigkeit der Vernunft beruhet. In dieſem Verhältniſſe des ſich gegenſeitigen Beſtimmens ſteht nun auch das Endliche und das Unendliche. Der Schatten iſt die Negation des Lichtes; aber er geht von dem

---

1) Hegel: Logik. Erſter Theil. I. Buch. I. Abſchn. 1. und 2. Capit. S. 59—173. und Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 84—95. S. 99—112.

Lichte aus und gehört ihm an[1]). Das Unendliche hat alſo das Endliche als eine immanente Beſtimmung an ſich, ohne welche das Unendliche ſelbſt nicht ſein würde.

Gott, um zu ſich zu kommen, hat ſomit nothwendig, zu dem Endlichen ſich zu beſtimmen, und aus dem Endlichen wieder zurückzukehren; er bedarf der Erſcheinung, weil er nur durch ſie hindurch das wird, was er ſein ſoll, — abſoluter Geiſt. Nur in der Welt alſo, nur mit und durch ſie hat Gott Exiſtenz und Wirklichkeit. Was wir hier von Hegel ausſagen, iſt keine Conſequenzmacherei, es iſt reine Folge aus den Principien ſeines Syſtems, wie er dieſe Folge nicht nur ſelbſt factiſch anerkennt, ſondern auch mit klaren Worten in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Religion ausſpricht. Denn hier finden wir folgende Beſtimmungen als Hauptbeſtimmungen: „Das Endliche iſt das Accidentelle an der göttlichen Subſtanz, iſt ein Moment, ein Unterſchied, zu dem ſich die Subſtanz beſtimmt hat. Das Endliche iſt ein weſentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes und ſo kann man ſagen, Gott iſt es ſelbſt, der ſich verendlicht, Beſtimmungen in ſich ſetzt. Das Unendliche iſt die abſolute Negativität, d. h. Affirmation, die eben Vermittlung in ſich ſelbſt iſt. Nur Gott iſt; Gott aber nur durch Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt, er will das Endliche; er ſetzt es ſich als ein Anderes und wird dadurch zu einem Andern ſeiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes ſich gegenüber. Dieß Andersſein aber iſt der Widerſpruch ſeiner ſelbſt mit ſich ſelbſt. Er iſt ſo das Endliche gegen Endliches. Das Wahrhafte aber iſt, daß dieſe Endlichkeit nur eine Erſcheinung iſt, er ſich ſelbſt darin hat. Doch dieß Beſtehen des Endlichen muß ſich wieder aufheben. So iſt denn das Endliche Moment des gött-

1) S. über die letzten Beſtimmungen auch Göſchel am a. O. S. 61. In ſeiner (anonymen) Schrift über Göthes Fauſt, ſagt Göſchel: „Der Teufel iſt das Princip des Endlichen, Negativen, welches nur in der abſtracten Trennung dem Unendlichen, Poſitiven, feindſeligen Widerſtand leiſtet, auſſer dieſer Trennung aber mit dem Unendlichen in der engſten Verbindung ſteht und demſelben ſeine Bedeutung verleiht.“ S. 50. Siehe hierüber ſchon weiter oben.

lichen Lebens. Ohne Welt iſt Gott nicht Gott. Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Sein, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines [1])."

Deutlicher und klarer kann ſich der Pantheismus nicht ausſprechen, als es hier geſchehen iſt. Der Unterſchied von dem des Spinoza beſteht nur darin, daß er aus der Logik erwachſen, mithin ein logiſcher iſt, und als ſolcher im engen Zuſammenhange ſteht mit dem Pantheismus der Eleaten [2]). Der Geiſt des Pantheismus aber bleibt derſelbe, ſei er ein logiſcher oder ein realiſtiſcher. Er beruhet auf der gänzlichen Mißkennung des Weſens des Endlichen und des Unendlichen. Denn darin beſteht eben das Weſen und die Natur des Endlichen, kein Unendliches, und eben darum auch kein weſentliches, nothwendiges Moment des Unendlichen zu ſein. Und darin beſteht das Weſen und die Natur des Unendlichen, nicht Endliches zu ſein, und des Endlichen nicht zu ſeinem Leben weſentlich und nothwendig zu bedürfen. Wer das Gegentheil für Wahrheit hält, mißkennt gerade das Höchſte und Tiefſte in der göttlichen Natur, das was Gott zu Gott, was alſo das Weſen der Gottheit ausmacht. Denn Gott iſt nicht Gott, wenn er nicht ohne die Welt ſein kann. Er iſt Gott oder der abſolute nur dann, wenn er es frei durch und für ſich iſt, nicht durch ein Anderes. Muß er aber um Gott zu ſein, zum Endlichen ſich beſtimmen, durch Schaffen zu ſich ſelbſt kommen, ſo iſt an ihm das Prädicat der Göttlichkeit und Abſolutheit ausgelöſcht. So erſcheint er bei Hegel, der Gott in ſeinem Fürſichſein, ohne die Welt, als das Abſtracte anſieht, das als ſolches das Leere, das Nichtige, Nichtſeiende iſt. Darum hat Gott nothwendig, ſich zu dirimiren, zu ſpalten, zu entzweien, zur Endlichkeit ſich zu beſtimmen, und aus dieſer wieder in ſich zurückzukehren. Gott ohne Welt iſt ihm daher ein Widerſpruch.

---

1) Hegels Religionsphiloſophie. I. Band. S. 120—122.; überhaupt S. 99—133.

2) Siehe oben S. 36—39.

In der That aber iſt der wahrhafte Widerſpruch der, Gott als ſolchen nicht ohne die Welt denken zu können, der doch das Andere eben ſo wenig nothwendig hat, als wenig er das Andere ſelbſt iſt.

Während aber dieſe Beſtimmungen Hegels von dem Begriffe und der Anwendung der Negation, und der Negation der Negation ausgegangen ſind, erweist ſich eben in dieſen Beſtimmungen die wahre Natur und das wahre Weſen der Negation. Sie iſt nämlich die Verneinung aller und jeder Begrenzung, nnd die Aufhebung aller und jeder Schranke zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, zwiſchen dem Abſoluten und Relativen, zwiſchen Gott und der Welt.

Wie ſich dieß im Beſondern auch in den weitern Vorleſungen Hegels über die Beweiſe für das Daſein Gottes ergebe, wird aus dem Folgenden hervorgehen.

Noch in der neunten Vorleſung, und zwar am Ende derſelben S. 358. ſucht er die hiſtoriſch vorliegenden Beweiſe in Claſſen zu bringen. Von der einen Seite, bemerkt er, welche vom Sein zum Begriffe Gottes übergeht, gibt es zwei Geſtalten von Beweiſen. Der erſte Beweis (der kosmologiſche) geht von dem Sein aus, welches, als ein zufälliges, ſich nicht ſelbſt trägt, und ſchließt auf ein wahrhaftes, an und für ſich nothwendiges Sein; — der Beweis ex contingentia mundi. Der andere Beweis geht von dem Sein aus, inſofern es ſich nach Zweckbeziehungen beſtimmt findet, und ſchließt auf einen weiſen Urheber dieſes Seins, — der teleologiſche Beweis vom Daſein Gottes. Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkte macht, und auf das Sein deſſelben ſchließt, der ontologiſche Beweis, ſo ſind es, indem wir uns von dieſer Angabe leiten laſſen, — drei Beweiſe, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche ſie als abgethan in Vergeſſenheit geſtellt worden ſind, zu betrachten haben.

Indem wir dem Gange Hegels folgen, müſſen wir zum Voraus bemerken, daß für uns nur die Art und Weiſe von Intereſſe ſein könne, wie er dieſe Beweiſe ſtellt und mit ſeinem eigenen,

in welchem ſeine ganze Weltanſicht ausgeſprochen iſt, in Verbindung bringt.

Der Anfang der Würdigung der genannten Beweiſe wird in der zehnten Vorleſung[1]) gemacht. Was Hegel für den allein wahren Proceß des Beweiſes für das Daſein Gottes, und für den allein rechten Zuſammenhang der verſchiedenen Beweiſe unter einander halte, das hat er S. 365 und 366. in folgenden Worten ausgeſprochen: „Die Mehrheit von Ausgangspunkten (bei dem Beweiſen), die ſich darbietet, iſt nichts Anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logiſchen Betrachtung zu Hauſe ſind; es iſt nur anzugeben, wie ſie ſich auf dieſem zeigen. Sie erweiſen ſich daſelbſt, nichts anderes zu ſein, als die Reihe der Fortbeſtimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, ſondern des Begriffs an ihm ſelbſt; — die Entwicklung deſſelben zu einem auſſereinander, indem er ſich dabei eben ſo ſehr in ſich vertieft; — die eine Seite in dieſem Fortgange iſt die endliche Beſtimmtheit einer Form des Begriffes, die andere deren nächſte Wahrheit, die ſelbſt wieder nur eine zwar concretere und tiefere Form als die vorhergehende iſt; die höchſte einer Sphäre iſt der Anfang zugleich einer höhern. Dieſen Fortgang der Begriffsbeſtimmung entwickelt die Logik in ſeiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält inſofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; ſie enthält alſo eben ſo ſehr von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphyſiſchen Begriff von Gott, und indem dieſe Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt iſt, einen Beweis ſeines Seins; und eben ſo führt ſich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des concreteren und tieferen Beſtimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgeleſener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz concreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifeſtation des Begriffes, zu der Ausgleichung jener ſeiner Manifeſtationen mit ihm ſelbſt. Die Logik iſt inſofern die metaphyſiſche Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem

---

1) A. a. O. S. 358—368.

Aether des reinen Gedankens betrachtet, ſo daß ſie eigentlich derſelben, die an und für ſich ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt, nur zuſieht.“

Dieſe kurze Expoſition ſpricht ganz das Hegel'ſche Verfahren aus, wie wir es bisher erörtert haben, und gibt die Art und Weiſe an, wie die Logik zur Theologie wird, die ſie an ſich ſchon urſprünglich iſt. Dieſe Ausführung aber ſoll, wie Hegel bemerkt, in dieſen Vorleſungen nicht unſer Gegenſtand ſein; wir wollten uns, ſagt er, hier daran halten, diejenigen Begriffsbeſtimmungen geſchichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbeſtimmungen, die ihre Wahrheit ſind, und die als Begriffsbeſtimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Damit wollte aber Hegel keineswegs ſagen, er verzichte hier auf die Geltendmachung des vorhin genannten Proceſſes, ſondern er hält ſich an das Geſchichtliche nur, um es in ſeinen logiſchen Proceß hineinzuziehen, und ihm dort die gebührende Stelle anzuweiſen.

Dieß geſchieht von der zehnten bis zur ſechszehnten Vorleſung [1]), welche zugleich die letzte iſt. Dieſen Vorleſungen ſind [2]) noch beſondere Ausführungen des teleologiſchen und ontologiſchen Beweiſes als Ergänzungen beigefügt. Von S. 368—394. aber findet ſich eine Einſchaltung, ein Fragment nämlich, das eine Kritik der Kantiſchen Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes enthält.

Da es unſere Abſicht nur ſein kann, die Art und Weiſe zu bezeichnen, wie Hegel die geſchichtlich vorliegenden Beweiſe in ſeinen logiſchen Proceß hineinzieht, und welche Geltung er ihnen hier zukommen läßt, ſo können wir uns von nun an um ſo kürzer faſſen.

Zuerſt liegt uns ob, anzugeben, wie Hegel den kosmologiſchen Beweis behandle.

Daß er von dem Sein ausgehe, und von dieſem als einem zufälligen, das ſich nicht ſelbſt trägt, auf ein wahrhaftes, an und für ſich nothwendiges Sein ſchließe, das iſt ſchon

1) A. a. O. S. 358—449.

2) A. a. O. von S. 449—483. (Ende).

oben aus der neunten Vorleſung bemerkt worden. Er iſt daher einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolut-nothwendiges Weſen derſelben. Der förmliche Ausdruck dieſes Schluſſes in ſeinen beſondern Momenten lautet ſo: Das Zufällige ſteht nicht auf ſich ſelbſt, ſondern hat ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ſeiner Vorausſetzung überhaupt, zu ſeinem Weſen, Grund, Urſache. Nun aber iſt die Welt zufällig und ſie als Ganzes iſt das Aggregat derſelben; alſo hat die Welt ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ihrer Vorausſetzung. Der kosmologiſche Beweis iſt demnach die Erhebung des Geiſtes aus dem Reiche des Bedingten und Endlichen in das Reich des Unbedingten, Unendlichen. Die Kategorie, die ſich hier geltend macht, iſt die Kategorie des Verhältniſſes der Zufälligkeit und der abſoluten Nothwendigkeit; es iſt dieß die Kategorie, in welche ſich alle Verhältniſſe der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seins reſumiren und zuſammenfaſſen. Das Weſen iſt das abſolut nothwendige Weſen, nicht blos das Sein, Weſen. Das beſchränkte, das endliche, zufällige Sein verurtheilt der Geiſt in der Erhebung zu Gott als ein unwahres Sein, über welchem das wahrhafte iſt; er entflieht in die Region eines andern, ſchrankenloſen Seins, welche das Weſen iſt, gegen jenes unweſentliche, äuſſerliche Sein. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit iſt nicht das Weſen, ſondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Es iſt der bloße Verſtand, der die Mücke der Endlichkeit feſt im Kopfe hält. Der Satz: das Endliche iſt, iſt falſch. Denn das Endliche iſt dieß, was zu ſeiner Beſtimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu ſein, ſo daß daſſelbe gar nicht gedacht, vorgeſtellt werden kann ohne die Beſtimmung des Nichtſeins, welche im Vergehen liegt. Schon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daſein als ein ſolches aus, deſſen Beſtimmtheit dieß iſt, zu fallen. Die Nothwendigkeit aber, von der hier die Rede iſt, iſt nur dadurch die wahrhaft abſolute, daß ſie den Zuſammenhang mit Anderm in ihr ſelbſt enthält, das Unterſcheiden in ſich iſt, als ein aufgehobenes, ideelles. Wenn alſo von dem Zufälligen angefangen wird, ſo iſt von demſelben nicht als von einem, das feſtbleiben

ſoll, auszugehen, ſo daß es im Fortgange als ſeiend belaſſen wird; dieß iſt ſeine einſeitige Beſtimmtheit, ſondern es iſt mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmung zu ſetzen, daß ihm eben ſo ſehr das Nichtſein zukomme, und daß es ſomit als verſchwindend in das Reſultat eintrete. Nicht weil das Zufällige iſt, ſondern vielmehr, weil es ein Nichtſein, nur Erſcheinung, ſein Sein nicht wahrhafte Wirklichkeit iſt, iſt die abſolute Nothwendigkeit; dieſe iſt ſein Sein und ſeine Wahrheit. Dieß Moment des Negativen liegt in der Form des Verſtandesſchluſſes, und darum iſt es in dieſem Boden der lebendigen Vernunft des Geiſtes mangelhaft; — in dem Boden, worin ſelbſt die abſolute Nothwendigkeit als das wahre Reſultat gilt, als dieß, daß ſie ſich wohl durch Anderes, aber durch Aufhebung deſſelben ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Das Sein des Zufälligen iſt nicht ſein eignes Sein, ſondern nur das Sein eines Andern, und zwar beſtimmt, ſeines Andern, des abſolut Nothwendigen. Abſolut nothwendiges Weſen im Allgemeinen, Abſtracten gehalten iſt das Sein nicht als unmittelbar, ſondern als in ſich reflectirt; das Weſen haben wir beſtimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, iſt alſo nicht abſtractes Sein, das trockene Sein, ſondern eines, das Negation der Negation iſt. Darin liegt der Unterſchied, es iſt der in die Einfachheit ſich zurücknehmende Unterſchied; es liegt alſo in dieſem Unendlichen, abſoluten Sein, die Beſtimmung des Unterſchiedes, — Negation der Negation — aber wie er ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Ein Solches aber iſt, das wir Selbſtbeſtimmen nennen. Negation iſt Beſtimmung, Negation der Beſtimmung iſt ſelbſt ein Beſtimmen; einen Unterſchied ſetzen, damit iſt eben Beſtimmung geſetzt: wo keine Negation iſt, da iſt auch kein Unterſchied, keine Beſtimmung. In dieſer Einheit, dieſem abſoluten Sein liegt alſo ſelbſt das Beſtimmen überhaupt, und zwar in ihm, da iſt es Selbſtbeſtimmen; ſo iſt es beſtimmt als Beſtimmung in ihm ſelbſt, nicht von auſſen her. Dieſe Unruhe liegt in ihm ſelbſt als Negation der Negation — und dieſe Unruhe beſtimmt ſich näher als Thätigkeit. Dieſe Beſtimmung des Weſens in ſich iſt die Nothwendigkeit in ſich,

Setzen des Beſtimmens, des Unterſchiedes und Aufheben deſſelben ſo, daß das Ein Thun iſt, und dieſes ſo ſich Beſtimmen in einfacher Beziehung auf ſich ſelbſt bleibt. Das endliche Sein bleibt nicht ein Anderes, es iſt keine Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche iſt das ſich Aufhebende, daß ſeine Wahrheit iſt das Unendliche, an und für ſich Seiende. Das endliche, zufällige Sein iſt das an ſich ſich Negirende, aber dieſe ſeine Negation iſt eben ſo das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und dieſe Affirmation iſt das abſolut nothwendige Weſen [1]).

Ehe wir über dieſe Beſtimmungen Hegels uns weiter ausſprechen, gehen wir zu ſeiner Expoſition des teleologiſchen und ontologiſchen Beweiſes über.

Eine andere Form, ſagt Hegel, wo dieſelbe Beſtimmung zu Grunde liegt, daſſelbe in Anſehung der Fortbeſtimmung, wo aber weiterer Inhalt iſt, iſt der phyſikotheologiſche oder teleologiſche Beweis. Hier iſt auch endliches Sein auf einer Seite, aber es iſt nicht abſtract beſtimmt, nur als Sein, ſondern das die gehaltreichere Beſtimmung in ſich hat, Lebendiges zu ſein. Die nähere Beſtimmung des Lebendigen iſt, daß Zwecke in der Natur ſind, und eine Einrichtung, die dieſen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch dieſe Zwecke hervorgebracht iſt, ſo, daß die Einrichtung ſelbſtſtändig für ſich hervorgeht, in anderer Beſtimmung auch Zweck, aber daß dieſes Vorgefundene ſich zeigt, jenen Zwecken angemeſſen zu ſein. Der eigentliche Fortgang iſt von der endlichen Lebendigkeit zur abſoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß dieſe Welt ein κοσμος iſt, ein Syſtem, worin Alles weſentliche Beziehung auf einander hat, Nichts iſolirt iſt, ein in ſich Geordnetes, wo jedes ſeine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze ſubſiſtirt und eben ſo zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirkſam iſt. Die Hauptſache iſt alſo, daß von der endlichen Lebendigkeit zu einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der ſich in beſondere Zwecke gliedert, und daß dieſe Beſonderung in Harmonie,

---

1) A. a. O. S. 358—467.

in gegenſeitiger, weſentlicher Beziehung iſt. Indem das Leben weſentlich Subjectivität, Lebendigkeit iſt, iſt dieſes allgemeine Leben ein Subjectives, der νους, eine Seele. So iſt im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Beſtimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organiſirenden νους. Das Wahre iſt dieſe Eine Lebendigkeit, dieſer Eine νους [1]).

Aber dieſer Begriff iſt noch nicht hinreichend für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält weſentlich, daß er Geiſt iſt. Und ſo wird man nothwendig zum dritten Beweiſe fortgetrieben, zum ontologiſchen, welcher von dem Begriffe zum Daſein fortgeht, da umgekehrt die beiden erſten von dem Daſein zum Begriffe fortgegangen ſind. Der ontologiſche Beweis, der höchſte, zeigt, wie das Daſein im Begriffe ſchon enthalten iſt. Der Inhalt, der ihm zum Grunde liegt, iſt der Geiſt. In Form eines Schluſſes heißt es: Weil endliche Geiſter ſind — das iſt hier das Sein, von dem ausgegangen wird — ſo iſt der abſolute Geiſt. Aber dieſes „Weil," dieſes nur affirmative Verhältniß enthält dieſen Mangel, daß die endlichen Geiſter Grundlagen wären und Gott Folge von der Exiſtenz endlicher Geiſter. Die wahrhafte Form iſt: es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt. Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Sein, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines. Der Begriff, und vollends der abſolute Begriff, der Begriff an und für ſich ſelbſt, der Begriff Gottes iſt für ſich zu nehmen, und dieſer Begriff enthält das Sein als eine Beſtimmtheit, Sein iſt eine Beſtimmtheit des Begriffes. Der Begriff iſt unmittelbar dieß Allgemeine, welches ſich beſtimmt, beſondert, dieſe Thätigkeit zu urtheilen, ſich zu beſondern, zu beſtimmen, eine Endlichkeit zu ſetzen, und dieſe ſeine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieſer Endlichkeit identiſch mit ſich zu ſein. Das iſt der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der abſolute Begriff, Gott iſt eben dieſes; Gott als

1) A. a. O. S. 467—470.

Geiſt oder als Liebe iſt dieß, daß Gott ſich beſondert, den Sohn erzeugt, die Welt erſchafft, ein Anderes ſeiner und in dieſem ſich ſelbſt hat, mit ſich identiſch iſt [1]). Daß der Menſch von Gott weiß, iſt nach der weſentlichen Gemeinſchaft ein gemeinſchaftliches Wiſſen, — d. h. der Menſch weiß nur von Gott, inſofern Gott im Menſchen von ſich ſelbſt weiß, dieß Wiſſen iſt Selbſtbewußtſein Gottes, aber eben ſo ein Wiſſen deſſelben vom Menſchen, und dieß Wiſſen Gottes vom Menſchen iſt Wiſſen des Menſchen von Gott. Der Geiſt des Menſchen, von Gott zu wiſſen, iſt nur der Geiſt Gottes ſelbſt [2]).

So faßt Hegel den Zuſammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen, welcher im Geiſte gipfelt und erkannt wird.

Die ganze bisherige Entwicklung liefert aber in ſich ſelbſt den Beweis, daß dieſer Zuſammenhang zwiſchen Gott und der Welt nur der pantheiſtiſche iſt. Der Proceß, durch welchen dieſer Zuſammenhang zu Stande kommt, iſt einfach der. Dem Denken wird urſprünglich durch eine Fiction das Sein zugelegt. Das Sein iſt der Begriff an ſich. Durch die in dieſem Denken wohnende dialektiſche Bewegung zieht ſich der Begriff durch Alles hindurch, ſteigert ſich zur abſoluten Idee und dieſe zum abſoluten Geiſte, in dem Objectives und Subjectives, Endliches und Unendliches, wie überhaupt alle Gegenſätze ſich einigen und verbinden. So iſt Gott, wie oben ſchon geſagt worden iſt, die Hypoſtaſe des Begriffs, die logiſchen Beſtimmungen ſind Definitionen des Abſoluten, metaphyſiſche Definitionen Gottes. Und nun iſt es auch am Tage, wie Hegel es gemeint hat, wenn er ſagt, daß das Beweiſen nur das Bewußtſein von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſei. Denn in letzter Inſtanz iſt es, wie wir geſehen haben, das Selbſtbewußtſein Gottes ſelbſt, das ſich im Wiſſen des Menſchen weiß. Gott iſt der Gegenſtand, der ſich ſelbſt im Bewußtſein des Menſchen als in ſeinem eigenen bewegt. Der Menſch weiß nur von Gott, inſofern Gott im Menſchen

1) A. a. O. S. 470—473.

2) A. a. O. S. 428. vgl. S. 419.

von ſich ſelbſt weiß. Der Geiſt des Menſchen, von Gott zu wiſſen, iſt nur der Geiſt Gottes ſelbſt. Jenes Selbſtbewußtſein Gottes im Geiſte des Menſchen aber wird von Hegel weiter für Religion erklärt.

Darüber nun, ſo wie über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen iſt noch Einiges in unſerer Kritik, die ihre Aufgabe der Hauptſache nach ſchon gelöst hat, nachzutragen.

Indem wir das gedachte Verhältniß zwiſchen Endlichem und Unendlichem zuerſt aufnehmen, bemerken wir, daß der Hegelſche Pantheismus vor Allem in der Beſtimmung liege, das Endliche ſei ein weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes, an welche ganz conſequent die andere ſich anſchließt, ohne die Welt ſei Gott nicht Gott. Der wahre Theismus, und der chriſtliche im Beſondern, ſpricht ſich daher im Gegenſatze ſo aus: das Endliche iſt kein weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes; und: Gott iſt Gott auch ohne die Welt. Ja das macht eben die Abſolutheit Gottes aus, ſchlechthin durch ſich ſelbſt zu ſein, und eines Andern zu ſeinem Leben nicht zu bedürfen. Gott iſt in ſeinem Leben abſolut frei von aller Berührung mit dem Endlichen, ſo fern dieſes, wie bei Hegel, ſo gedacht wird, als ſei es ein conſtitutives Moment in der Natur und im Leben Gottes, und als wäre Gott ohne dieſes conſtitutive Moment nicht Gott, was ſich allerdings dann von ſelbſt verſtehen würde, weil die Welt als nothwendiges und weſentliches Moment die Natur und das Leben Gottes conſtituiren hilft. Der chriſtliche Theismus ruhet auf dem Satze, welcher Satz auch der Satz der philoſophiſchen Wahrheit iſt, daß Gott, der ewig Perſönliche, in ſeiner ewigen Perſönlichkeit auch der ewig in ſich Vollendete ſei, folglich zu ſeiner Selbſtvollendung keines Andern, keines Endlichen nothwendig habe. Und dieſe Beſtimmung muß das chriſtliche, wie das wahrhaft philoſophiſche Bewußtſein ſo ſehr feſthalten, daß ihm die Vorſtellung von Gott, der das Endliche als ein nothwendiges und weſentliches Moment ſeines Lebens in ſich haben ſoll, einen directen Widerſpruch enthält, und es zu dem Ausſpruche ſich genöthigt ſieht: ein Gott, in deſſen Leben das Endliche als ein nothwendiges

und weſentliches Moment ſich findet, und der ſomit ohne Welt nicht Gott iſt, ein ſolcher Gott iſt nicht Gott, ihm kommt das Göttliche, welches als ſolches das Abſolute iſt, nicht zu, ſondern das gerade Gegentheil.

Es fehlt zwar bei Hegel nicht an Stellen, aus denen hervorgeht, er ſei der Wahrheit zu Zeiten näher geſtanden; allein die Wahrheit als ſolche, in ihrem innerſten und vollſten Weſen hat er doch nicht erblickt, weil er durch ſein einmal aufgeſtelltes und für wahr gehaltenes Princip als durch ein großes Vorurtheil ſich täuſchen, und von den zum Wahren führenden Spuren bald wieder abbringen ließ. Zu ſolchen Stellen gehört auch eine, die in den Vorleſnngen über die Beweiſe für das Daſein Gottes ſich findet, und zwar zu Anfang der dreizehnten Vorleſung [1]. Hier nämlich hat er es mit Jacobi zu thun, welcher, aus Mißverſtändniß des Weſens der Vermittlung, gegen das Erkennen Gottes dieß vorgebracht, daß Erkennen, Begreifen nur heiße „eine Sache aus ihren nächſten Urſachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen;" „das Unbedingte begreifen, hieße alſo, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung machen [2]." Hiezu bemerkt nun Hegel: „Die letztere Kategorie, das abſolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl ſogleich hinweg, dieß Verhältniß widerſpricht zu unmittelbar der Beſtimmung, um die es ſich hier handelt, dem abſolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes, iſt äuſſerlicher; kann ſich leichter einſchleichen. Daſſelbe iſt allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges iſt, ſo iſt das abſolut-Nothwendige. Indem dieſer Mangel ſogleich zugegeben werden muß, ſo fällt dagegen ſogleich dieß auf, daß ſolchem Verhältniſſe der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objective Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß iſt ganz nur im ſubjectiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht, und ſoll nicht ausdrücken, daß das abſolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die

---

1) S. 409. 410.

2) Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 419.

zufällige Welt bedingt ſei, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zuſammenhanges iſt nur im Beweiſen; nur unſer Erkennen des abſolut-nothwendigen Seins iſt bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das abſolut-Nothwendige iſt dadurch, daß es ſich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieſer zum Ausgangspunkt und Vorausſetzung bedürfte, um von ihr aus erſt zu ſeinem Sein zu gelangen. Es iſt nicht das abſolut-Nothwendige, es iſt nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden ſolle. Es iſt der Inhalt des Beweiſes ſelbſt, welcher den Mangel corrigirt, der allein an der Form ſichtbar wird."

Dieſe Beſtimmungen ſcheinen für den erſten Anfang unſern obigen Folgerungen aus dem Syſteme Hegels zu widerſprechen. Der Widerſpruch iſt aber, näher angeſehen, zunächſt ein Widerſpruch Hegels gegen Hegel ſelbſt. Denn, können wir fragen, wie verhalten ſich die Beſtimmungen: „Das Endliche iſt weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes; Gott iſt nicht Gott ohne die Welt" zu den andern: „das abſolut-Nothwendige hat keine Bedingungen, iſt nicht bedingt durch die Welt, es iſt nicht dadurch, daß es ſich erhöbe aus der Welt, es iſt nicht Gott, der als ein Vermitteltes und Bedingtes gedacht werden ſolle?" — — Den gegenſeitigen innern Widerſpruch dieſer Beſtimmungen wird Niemand verkennen, wenn Hegel mit den letztern das Nämliche behaupten wollte, was wir auf dem Standpunkte des chriſtlichen Theismus oben behauptet haben. Denn iſt das Endliche weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes, ſo iſt das Leben Gottes durch das Endliche, dieſes weſentliche und nothwendige Moment, bedingt. Und iſt Gott ohne die Welt nicht Gott, ſo iſt das Sein Gottes durch die Welt bedingt; ohne ſie iſt er nicht wirklich.

Jetzt entſteht natürlich die Frage, wie Hegel Sätze, wie die obigen: „Gott ſei nicht bedingt durch die Welt" u. a. ausſprechen, und doch noch bei ſeinem Syſteme verharren konnte.

Wenn Hegel jene Sätze in Oppoſition gegen Jacobi ausſprach, und wir ihm in dieſer Oppoſition vollkommen Recht geben, ſo iſt die Wahrheit, in welcher wir mit ihm übereinſtimmen, die,

daß Gott nicht iſt, weil das Zufällige iſt, was übrigens der kosmologiſche Schluß durchaus nicht beſagen will. Gott iſt nicht, weil das Zufällige iſt, ſo daß Gott ohne das Zufällige nicht wäre, und dieſes den Grund ſeines Seins enthielte. Aber ſchon in der letzten Beſtimmung kann Hegel, wenn auch ſeine Worte noch ſo ähnlich lauten ſollten, nicht mehr das Nämliche ſagen, was wir ausſprechen. Denn obſchon ſein Gedanke der iſt, nicht Anfangs ſei das Zufällige, und dieſes enthalte den Grund für Gott; ſo iſt es doch nicht ſeine Meinung, daß das Endliche, die Welt, nicht weſentliches, nothwendiges Moment im Leben Gottes ſei, und Gott Gott ſein könne ohne die Welt. Sondern ſeine eigentliche Meinung iſt die, Gott habe nothwendig ſich zum Endlichen zu beſtimmen, und aus dem Endlichen ſich wieder zurückzunehmen, weil er erſt dann, wenn dieſer Proceß vollendet, abſoluter Geiſt ſei. Zu dieſem Ende beſtimmt er das „Abſolute" als das „Sein;" aber dieſes Sein iſt Anfangs nur das abſtracte, reine, unbeſtimmte Sein überhaupt, das ſich in der oben angeführten Weiſe dialektiſch durch die Endlichkeit (welche weſentliches, nothwendiges Moment iſt) hindurch beſtimmt bis zum abſoluten Geiſt. Daher konnte er ſagen: das Abſolute ſei weſentlich ein Reſultat. Und eben darum faßte er die Idee des Abſoluten als die Idee des ſich für ſich ſelbſt, semet sibi, Offenrenden, woraus zuletzt die Beſtimmung erwuchs, unſer Wiſſen von Gott ſei das Selbſtbewußtſein Gottes. Das abſolut nothwendige Weſen iſt zu denken als in ſich reflectirt; daher die Annahme der Negation und der Negation der Negation. Es liegt in dem Unendlichen, in dem abſoluten Sein und Weſen die Beſtimmung des Unterſchiedes, aber wie er ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Ein ſolches aber iſt, das wir Selbſtbeſtimmen nennen. Negation iſt Beſtimmung, Negation der Beſtimmung iſt ſelbſt ein Beſtimmen; einen Unterſchied ſetzen, damit iſt eben Beſtimmung geſetzt: wo keine Negation iſt, da iſt auch kein Unterſchied, keine Beſtimmung. In dieſer Einheit, dieſem abſoluten Sein liegt alſo ſelbſt das Beſtimmen überhaupt, und zwar in ihm, da iſt es Selbſtbeſtimmen. Dieſe Unruhe liegt in ihm ſelbſt als Negation der Negation — und dieſe Unruhe beſtimmt ſich näher

als Thätigkeit. Dieſe Beſtimmung des Weſens in ſich iſt die Nothwendigkeit in ſich, Setzen des Beſtimmens, des Unterſchiedes, und Aufheben deſſelben, ſo daß das Ein Thun iſt, und dieſes ſo ſich Beſtimmen in einfacher Beziehung auf ſich ſelbſt bleibt.

Was heißt dieß aber anders als: Gott hat nothwendig, und es gehört zu ſeinem Weſen, ſich zum Andern, zur Welt zu beſtimmen, und aus der Welt ſich in ſich zurückzunehmen, das Letztere ſo, daß die Welt nothwendiges und weſentliches Moment im Leben Gottes iſt und bleibt, ohne welche Welt Gott nicht Gott iſt. Gott muß Natur und endlicher Geiſt werden, um abſoluter Geiſt zu ſein, welchem ohnehin nach Hegel die wahre Perſönlichkeit nicht zukommen kann, die eine ewige iſt, und ewig als Ichheit gedacht werden muß.

Was hier über die Hegelſche Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Endlichem und Unendlichem geſagt iſt, gilt auch von der andern Beſtimmung, unſer Wiſſen von Gott ſei das Selbſtbewußtſein Gottes.

Unſer Selbſtbewußtſein iſt weſentlich das Bewußtſein nur von uns ſelbſt und den Beziehungen unſeres Selbſt zu Anderem als Anderem. Zu dieſen Beziehungen gehört die zu Gott und ſie gerade iſt die höchſte in uns, und ſpricht ſich in ihrer Lebendigkeit in der Religion aus. Aber es gehört zu den weſentlichſten Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins, daß wir von Gott verſchieden ſind, und ſo verſchieden ſind, wie das Relative, Bedingte vom Abſoluten, Unbedingten verſchieden iſt, welche beide Kategorien nie in einander übergehen können, ſo daß das Relative ein weſentliches und nothwendiges Moment des Abſoluten wäre, und das Abſolute ohne das Relative nicht ſein könnte. Im Selbſtbewußtſein ſpricht ſich daher nur das allgemeine Weltverhältniß, die allgemeine Weltordnung ſelbſt aus, wie wir dieß oben ſchon umſtändlicher auseinander geſetzt haben. Und eben ſo iſt in unſerm Selbſtbewußtſein, wenn wir von ihm aus zu Gott übergehen, dieß ausgedrückt, daß ſein Selbſtbewußtſein nur das ſei, was das Wort auf einfache Weiſe ausdrückt, nämlich das Bewußtſein von ſich ſelbſt, mit der weitern Beſtimmung, daß in dieſes

Selbſt nichts gehöre, was nicht dem Selbſt weſentlich und nothwendig ſei, alſo nicht das Endliche, welches der Abſolute von ſich als zu ſeinem eigenſten Weſen] gehörig ewig ausſchließt. Wenn er daher ſich ſelbſt denkt, denkt er nur ſich ſelbſt, nicht das Andere. Das Andere kann er nur in Beziehung auf ſich denken. Aber die Beziehung auf Anderes iſt nicht Beziehung auf ſich ſelbſt, ſondern eben nur auf Anderes als ſolches. Dieſe Beziehung iſt in Gott eine durchaus freie, nicht nothwendige, weil er des Andern zu ſeinem Leben nicht bedarf. Er bezieht ſich daher auf das Andere, das nur durch freie Schöpfung aus Nichts ins Daſein treten kann, als auf ein Anderes als ſolches, das hinwiederum zu Gott als zu ſeinem Urheber und zu ſeinem höchſten Ziele Beziehung hat. Im Menſchen ſpricht ſich dieſe realiſirte Beziehung als Religion aus. Aber die Religion iſt nicht Selbſtbewußtſein Gottes, wie ſie Hegel definirt, ſondern ſie iſt bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott. Und zwar gehört es zur weitern und weſentlichen Beſtimmung der Religion, daß wir zu Gott nicht in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehen, nach welchem wir ein weſentliches und nothwendiges Moment ſeines Lebens ſind, ſo daß er ſelbſt ohne uns und die Welt nicht wäre, ſondern in einem ſolchen, daß Gott als der Abſolute frei über uns und der Welt ſteht, und unſer und der Welt zu ſeinem Leben nicht bedarf. Dieß zu erkennen, gehört ſelbſt zur Religion. Es gehört alſo zur Religion, den weſentlichen und nothwendigen Unterſchied des Abſoluten und Relativen, alſo den weſentlichen und nothwendigen Unterſchied Gottes und der Welt anzuerkennen, welcher durch die beiderſeitige Beziehung nicht aufgehoben, ſondern geſetzt iſt, ohne daß die Beziehung aufhört Beziehung zu ſein.

Hierin liegt die Tiefe der Wahrheit und des Erkennens; aber in dieſe Tiefe hat Hegel nie geblickt. Weil ihm aber das Grundverhältniß, das durch keine Vermittlung aufgehoben werden kann, dunkel geblieben iſt, hat er durch ſeine falſche Vermittlung jenes Syſtem auf die Bahn gebracht, das wir oben ſchon als logiſchen Pantheismus mit Recht bezeichnet haben, in welchem die Negation, und die Negation der Negation

die Hauptrolle ſpielen, welche weſentlich die Verneinung aller und jeder Begrenzung, und der ewigen Schranken zwiſchen Gott und der Welt iſt.

Dieſe Hauptſeite des Hegelſchen Syſtems iſt, wie es ſcheint, der Schule Hegels bisher unbekannt geblieben. Darum hat ſie auch verſucht, Manches anders zu deuten; dazu gehört unter Anderem die Ausdeutung, daß, was im Hegelſchen Syſteme von Gott geſagt ſei, auf die Welt bezogen werden müſſe, welche und ſo fern dieſe aus Gott hervorgegangen ſei, von ihm erhalten werde, ihn offenbare, erkenne, nach ihm ſtrebe und ihn liebe. Das aber muß ſchon vor Allem für ein großes Uebel gehalten werden, daß der Philoſoph dann von der Welt ſpricht, wenn er von Gott ſprechen will; und daß bei der Beſtimmtheit, die in einem Syſteme herrſchen muß, namentlich in einem logiſchen, Interpretationen dieſer Art vorkommen, oder nur möglich ſind. Das, hat Leibnitz geglaubt, ſei am beſten, wenn man auf ſolche Art ſchreibe, die nicht nothwendig habe, allererſt entſchuldiget zu werden [1]). Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß und in wie fern die Hegelſche Sprache eine Amphibolie in ihrer Ausdrucksweiſe trage, die eine andere Deutung beim erſten Anblicke allerdings zuläßt. Wir haben es aber auch Jedem, der in die Sache ſich nur etwas zu vertiefen im Stande iſt, nahe gelegt, daß denn doch dieſe Amphibolie jenem Syſteme an ſich und ſchlechthin nicht eigen ſein könne, weil das Ganze dagegen ſpricht, abgeſehen davon, daß es im Gegentheile nur der unwiſſenſchaftlichſte Ausdruck ſein müßte, zu dem Hegel in der Philoſophie ſeine Zuflucht genommen hätte. So fern nun in jenen einzelnen Stellen, die aber nur aus dem Ganzen erſt recht erklärt werden, eine Amphibolie wirklich enthalten iſt, iſt zu ſehen, worin ſie ihren Urſprung habe. Sie hat aber bei Hegel ihren Urſprung in demſelben, was auch der Grund der Ausdeutung durch die Schule iſt, in dem Streben nämlich, die

---

1) Leibnitz: Theodicée, in der Abhandlung: Discours de la Conformité de la Raison avec la Foi §. 9: „Mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée.“

philoſophiſchen Lehren dem allgemeinen Bewußtſein, und namentlich dem chriſtlichen, näher zu bringen, wodurch nun allerdings große Täuſchung entſtehen kann, wie ſie denn ſelbſt in der Schule bei Einigen in der Form der Selbſttäuſchung entſtanden iſt.

Um insbeſondere unſer Wiſſen von Gott als Selbſtbewußtſein Gottes geltend zu machen, hat man nicht unverſucht gelaſſen, zu jenem Bewußtſein ſeine Zuflucht zu nehmen, welches wir bei den Propheten des alten Bundes finden. Dieſe nämlich traten hervor mit den Worten: „So ſpricht Gott durch mich.“ Darin nun ſoll ausgeſprochen ſein, daß unſer Wiſſen von Gott Selbſtbewußtſein Gottes ſei. Abgeſehen aber davon, daß außergewöhnliche Zuſtände, wofür wir die der Inſpirirten erklären müſſen, nichts Gewöhnliches, zum Reinmenſchlichen Gehöriges ſind, iſt ſchon in jenen Worten ſelbſt das Gegentheil ausgeſprochen. Denn der Prophet ſieht ſich damit an als ein Organ Gottes, Gott ſpricht durch ihn, und er weiß das, was Gott durch ihn ſpricht, aufs beſtimmteſte zu unterſcheiden von dem, was aus ſeinem eigenen Bewußtſein iſt und den Inhalt deſſelben ausmacht. Hier iſt alſo weſentlich etwas Anderes. Und auf ähnliche Weiſe läßt ſich überhaupt jede ſolche Ausdeutung leicht widerlegen. Denn es iſt überall das Grundverhältniß, das verkannt wird; auf ſolcher Verkennung ruhet wie das Syſtem, ſo ſeine Erklärung, wenn dieſe ſich auch noch ſehr abmüht, die Wahrheit deſſelben nachzuweiſen.

Wenn es nun zwar einerſeits als etwas Erfreuliches anzuſehen iſt, daß Meiſter und Schüler wenigſtens dem chriſtlichen Bewußtſein ſich nicht gegenüberſtellen wollen, und Hegel, ſogar im Glauben an die Einheit ſeines Syſtems mit dem Syſtem des chriſtlichen Geiſtes noch am Ende ſeiner Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes [1]), wie zu Anfang derſelben, die Verſicherung gibt: „der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, iſt der chriſtliche;“ ſo muß andererſeits nach der ganzen Ueberzeugung, die wir bisher von dieſem Syſteme als einem pantheiſtiſchen gewonnen haben, jene Einheit ſchlechthin in Abrede geſtellt werden,

1) A. a. O. S. 481.

und wir ſehen uns in Abſicht auf die Behauptung von der Chriſtlichkeit des Syſtems veranlaßt, zu wiederholen, was einſt Athanaſius in ähnlicher Angelegenheit ausgerufen: O lächerliche Lehre! die zugleich baut und niederreißt!

Wir glauben in dem Bisherigen den Anforderungen einer wahren Kritik um ſo mehr Genüge gethan zu haben, je gewiſſenhafter wir das Princip der Hegelſchen Philoſophie überall aufſuchten, und inſofern ſelbſt als Maaßſtab der Beurtheilung zu Grunde legten, als wir von ihm ausgingen, um zu zeigen, wie Hegel das, was an ihm Wahres iſt, dadurch zum Unwahren verkehrte, daß er es aus dem Gebiete, in welchem es gilt, durch exceſſive Steigerung in jenes erhob, wo es zwar nicht nicht gilt, wo es aber weder allein noch als das Höchſte gelten kann. Was daher Hegel als abſoluten Begriff anſieht, iſt nicht wirklich ein abſoluter, ſondern ein durch ſeine eigene Beſtimmtheit beſchränkter, der eben nur im Widerſpruche mit der wirklichen Wahrheit für einen abſoluten gehalten werden kann. So lange er daher in dem Gebiete verharrt, in welchem der Begriff ſeine natürlichen Schranken noch nicht überſchreitet, ſteht er im Wahren; er fällt aber der Unwahrheit anheim, ſobald jene Schranken überſprungen werden. Wenn daher das Princip der Hegelſchen Philoſophie dadurch, daß es ſich als abſolutes anſieht, zugleich Anſpruch auf Totalität macht, ſo muß mit dem erkannten Mangel der Abſolutheit auch der Mangel an Totalität für uns einleuchten, weil die Totalität eben auf der Abſolutheit ruhet. Die Totalität ſinkt ſomit zu einem Momente herunter, das letztere nicht einmal in dem Sinne genommen, wie es Hegel ſelbſt meiſtens genommen hat, ſo nämlich, daß, wenn die Totalität das Abſolute, das Moment ein integrirender Theil des Abſoluten wäre. Es iſt daher nur im Intereſſe der Philoſophie überhaupt, und der beurtheilten im Beſondern, auf jenes Exceſſive aufmerkſam zu machen und es als Unwahrheit zu richten. Denn ſo lange ſie mit jener Excentricität behaftet bleibt, iſt ſie nicht nur ſelbſt ſtets eine unwahre, ſondern es iſt in ihr auch kein wahrer Fortgang mehr möglich, weil das Denken ſtets gehemmt bleibt, und ſich ſelbſt nicht in der Wahrheit erkennt. Dazu kommt noch, daß über den Standpunkt ein verkehrtes Licht ſich verbreitet,

auf dem das Syſtem zu ſtehen glaubt. Denn den Standpunkt, den es einnimmt, hält es fälſchlich für einen nothwendigen Standpunkt der Vernunft, und gewahrt nicht, daß dasjenige, was an ihm allerdings für einen ſolchen gelten könnte, ſo ſehr mit falſchen, individuellen Meinungen vermiſcht iſt, daß der Standpunkt aufhören muß, ein nothwendiger der Vernunft zu ſein. Eben darum iſt auch von ihm aus ein wahrer Fortgang nicht mehr möglich, auſſer das Exceſſive werde vom Wahren abgelöst und dieſes von jenem befreit.

Allerdings hat dieſes inſofern ſeine Schwierigkeiten, als es bei ſchon vollendetem Syſteme nicht leicht auszumachen iſt, welches die anfängliche noch wahre Idee geweſen ſei, von welcher der Philoſoph ausgegangen iſt, als er zur Gründung ſeines Syſtemes ſchritt. Bei Hegel alſo wäre die Frage zu beantworten, ob ſchon ſeine urſprüngliche Weltanſicht pantheiſtiſch geweſen ſei oder nicht. War ſie es nicht, ſo iſt ſie es durch Abfall von ſich ſelbſt geworden; aber wo hat dieſer Abfall ſeinen Anfang genommen? — Obſchon aber dieß zu beſtimmen nicht leicht, ſo iſt es doch weder unmöglich noch übermäßig ſchwer, auf das genaueſte anzugeben, was den Grundbeſtimmungen nach an einem wirklichen Syſteme wahr und falſch iſt, denn dieß wird immer geſchehen können, ſo lange in der denkenden Menſchheit der Maaßſtab des Wahren noch nicht verloren gegangen, was, Gott ſei Dank, bei allen Verkehrtheiten, wie wir ſie bisher geſehen haben, gegenwärtig noch nicht der Fall iſt. Nur ſpielen im Syſteme ſelbſt Wahres und Falſches oftmals ſo ſehr zuſammen und in einander, daß, je nachdem der Accent auf Etwas ruhet, in dieſer Vermengung das wirklich Wahre auch falſch, und das wirklich Falſche auch wahr ſcheint. Dazu kommt noch der ſolchen Philoſophien meiſtens eigene amphiboliſche Ausdruck, die reiche Fnndgrube für ſpätere unrichtige Ausdeutungen der Schule, welche Unrichtigkeit für Jedermann, der nicht befangen iſt, neben Anderm auch ſchon daraus hervorgeht, daß der Geiſt des ganzen Syſtems eine andere Deutung nicht zuläßt, als die, welche aus dem Grundtone nothwendig ſich ergibt. Jede andere Deutung zerſtört daher eben ſo nothwendig den Grundcharakter des philoſophiſchen Syſtems.

Was wir nun in dem Syſteme Hegels vorzugsweiſe als das Unwahre erkennen mußten, iſt die Hypoſtaſirung und Verabſolutirung des logiſchen Begriffs, woraus ſich ergibt, das Maaß des logiſchen Begriffs ſei das Maaß des göttlichen Geiſtes und umgekehrt. Dieſer Satz ergibt ſich bei Hegel mit innerer Nothwendigkeit. Denn wenn der Begriff durch ſeine Dialektik ſich auch zur höchſten Idee fortbeſtimmt, deren Unendlichkeit ſich in der Totalität des Lebens und Geiſtes zeigt, und die ſofort auf der oberſten Stufe als abſoluter Geiſt ſich erweist; das Logiſche iſt dennoch auch hier überall das Uebergreifende, das, was Allem als der Gedanke, als die Wahrheit zu Grunde liegt. Das Leben Gottes wird ſo vorzüglich in das Begriffsleben geſetzt (als ob es kein Höheres gäbe), und zwar in das Leben des Begriffes, wie dieſer innerlich im Geiſte, und äuſſerlich in der Natur iſt. Nur ſo konnte Hegel mit ſeiner Schule auch ſagen, die Logik ſei Theologie; und nur ſo kann der Proceß wahrhaft begriffen werden, den Hegel vom reinen Sein und Denken an bis zum abſoluten Geiſte hinauf ſtatuirt. Denn als das Maaß des abſoluten Geiſtes wird dasjenige angegeben, was ſich aus dem Proceſſe des Begriffes im Reiche der Natur und des Geiſtes ergeben hat, und es iſt nicht äſthetiſche Allegation, ſondern wirkliche Ueberzeugung des Philoſophen, wenn Hegel am Ende der Phänomenologie des Geiſtes mit dem Dichter ausruft: aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches ſchäumt ihm (dem abſoluten Geiſte) ſeine Unendlichkeit [1]. Eben deßhalb aber, weil dieſe Unendlichkeit nur der Endlichkeit abgeſchöpft iſt, iſt ſie auch nicht die wahre Unendlichkeit. Denn die wahre Unendlichkeit trägt Gott, der über der Endlichkeit als Perſon ſteht, in ſich ſelbſt, in ſeiner von der Welt nicht berührten, und alſo um ſo weniger conſtituirten Perſönlichkeit. Der Grund des ganzen Irrthums dieſer Philoſophie beſteht daher darin, daß ſie den Erkenntnißproceß als theogoniſchen Proceß behandelt. Allerdings iſt unſer Erkennen, und zwar dasjenige Erkennen, durch welches wir Gott erkennen, vermittelt durch den Geiſt, die Natur und die Geſchichte,

1) Phänomenologie des Geiſtes. 2te Aufl. S. 612. Siehe oben.

und wir erkennen Gott eben ſo weit, als die Vermittlung geht. Aber dennoch ſagen wir nicht, das Bewußtſein, das wir von Gott durch den Vermittlungsproceß gewonnen haben, ſei das Maaß des Bewußtſeins, das er von ſich ſelbſt habe. Eben ſo wenig ſagen wir, das Maaß der Weltwahrheit ſei das Maaß der Wahrheit des göttlichen Geiſtes. Sondern der Gedanke und die Idee des Abſoluten bringt es ſchon von ſelbſt mit ſich, daß das Maaß des Abſoluten ein ganz anderes und reicheres ſei, als das Maaß des Relativen, Bedingten; denn dieſes iſt dasjenige Maaß, das der Wille Gottes geſetzt hat, als ein anderes, nicht als ſein eigenes, des Abſoluten, das mit dem Relativen nie in Eine und dieſelbe Kategorie fallen kann. Darum kann auch dem abſoluten Geiſte ſeine Unendlichkeit nie aus dem Reiche des Endlichen ſchäumen, es ſei denn, daß man ihn ſelbſt zum Endlichen mache, und ihn einem endlichen Proceſſe unterwerfe, welcher eben der theogoniſche iſt, aus dem aber nie ein Gott hervorgehen kann, weil das Maaß ſeines Geiſtes immer nur das Maaß der Endlichkeit ſein wird. Das Weſen und die Bedeutung dieſes theogoniſchen Proceſſes bleibt, oder es iſt nur die andere Seite deſſelben, wenn geſagt wird, unſer Erkennen Gottes, oder näher, das Beweiſen ſei nur das Bewußtſein von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich; denn da die Bewegung, die eine Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſein ſoll, ſich dennoch am Geiſte und an der Natur verläuft, durch dieſe hindurchgeht, und aus dieſen nimmt; ſo iſt das Bewußtſein eben nur ein ſolches, das aus dieſem dialektiſchen Proceſſe entſtanden iſt, in den Gott als in den Proceß ſeines eigenen Geiſtes hineingezogen worden iſt. Das Maaß ſeines Geiſtes iſt dasjenige, das ſich aus dem Proceſſe ergeben hat.

Wir hoffen das Geſagte noch näher durch Folgendes zu beleuchten.

Schon das Verhältniß, welches Hegel zwiſchen dem Abſoluten und dem Allgemeinen ſetzt, iſt ein unwahres, und konnte nur zu andern Unwahrheiten führen. Nach ihm iſt das Abſolute das Allgemeine, und daher das Sein im Beſondern, Einzelnen, ſo daß das Beſondere die Selbſtoffenbarung des Allgemeinen

als des Abſoluten iſt. So in dieſem Allgemeinen und Beſondern ſich aufhaltend, und das Abſolute als das Allgemeine, welches das Beſondere in ſich hat, ſetzend, kann ſich auch Hegel nie zum Leben des wahrhaft perſönlichen Gottes erheben, ſondern er kennt ihn nur als das Allgemeine in ſeinen Beſonderungen, welches die Momente des Begriffes ſind. Deßwegen ſind ihm Gott und Welt unzertrennlich, und Gott wäre ohne die Welt ſo wenig Gott, als das Allgemeine ohne das Beſondere beſtände. Denn das Allgemeine iſt nur, ſofern das Beſondere iſt; aber auch vom Beſondern könnte natürlich nicht geſprochen werden, ohne ein Allgemeines zu ſetzen. Jedes hat ſo das Andere an ſich, und darin beſteht die Dialektik eines Jeden. Statt nun zu einem Höhern aufzuſteigen, für welches jene Dialektik nicht mehr vorhanden iſt, beruhigt ſich Hegel mit einem Gott, der jene Dialektik an ſich hat oder ſelbſt iſt. Das Weſen der Dialektik beſteht aber darin, Gegenſätze aus ſich herauszutreiben und wieder zu verſöhnen. Das iſt denn auch vorzugsweiſe die Thätigkeit des abſoluten Geiſtes; das iſt aber auch die Hegelſche Immanenz, die an ſich eben nur der allgemeine, ſich dann beſondernde, und aus der Beſonderung ſich wieder zurücknehmende Geiſt iſt.

Daß aber das Abſolute, wenn es zum Endlichen ſich beſondert, ſich ſelbſt verendliche, muß ſich von ſelbſt verſtehen, und wird noch aus dem Nachfolgenden hervorgehen.

Somit iſt der Satz, das Abſolute ſei das Allgemeine, ein unwahrer und ein pantheiſtiſcher. Wenn Gott ſich ſelbſt, ſein Weſen denkt, denkt er ſich nicht als den allgemeinen Geiſt, nicht als die allgemeine Subſtanz, überhaupt nicht als das Allgemeine, ſondern als das, was er iſt, als von der Welt abgeſonderte Perſönlichkeit, als Ich; das iſt der Inhalt des göttlichen Selbſtbewußtſeins, nicht die Welt, die er als etwas Anderes, zu ſeinem Leben nicht Gehöriges denkt, wenn er ſie denkt.

Um dem Allgemeinen die genannte Bedeutung in der angegebenen Weiſe beizulegen, beſtimmt er es, wie ſchon oben angedeutet wurde, als das Concrete, welches die Idee iſt. Die Idee iſt das allein ſeiende Allgemeine, das Allgemeine eben darum nicht im abſtracten Sinne gedacht, ſondern als concrete Einheit des

Denkens und Seins. So iſt ſie die allgemeine Einheit, die abſolute Identität des Begriffs und des Objectiven; als dieſes aber iſt ſie das Wahre an und für ſich und das Abſolute. So ſehen wir das Abſolute ſtets dem concret Allgemeinen gleich, oder vielmehr als daſſelbe geſetzt. Das heißt aber nichts Anderes als: das Abſolute iſt der allgemeine Gehalt der Welt, der concrete Weltbegriff. Dieſer allgemeine Weltinhalt bleibt immer, und immer derſelbe, wenn das Abſolute auch als abſoluter Geiſt gedacht wird. Der Inhalt des abſoluten Geiſtes iſt daher nur der concrete Weltbegriff, und nichts darüber hinaus; der Weltbegriff als das concret Allgemeine ſomit auch das Maaß des göttlichen Geiſtes. Es iſt in dieſer Philoſophie nicht einmal die leiſe Ahnung einer Möglichkeit, daß es anders ſein könne. Dieſes geht aus dem ganzen Proceſſe hervor, den ſie beſchreibt, und der ihr weſentlicher Inhalt und ihre höchſte Wahrheit iſt. Der Proceß beginnt im abſtracten Elemente des Denkens mit der reinen Idee, mit dem reinen Sein, welches als das beſtimmungsloſe das reine Denken iſt, wie wir oben geſehen haben. Die Wiſſenſchaft dieſer reinen Idee iſt die Logik. Aber dieſe Idee wäre nicht Idee, würde ſie nicht vermöge der in ihr wohnenden Dialektik in ihr Andersſein übergehen, indem und während ſie ſich ſelbſt zu ihrem Objecte macht. Dieſes Andersſein der Idee, in welchem ſie ſich aber ſelbſt entfremdet iſt, iſt die Natur; die Wiſſenſchaft hievon die Naturphiloſophie. In dieſem Andersſein beharrt ſie jedoch nicht, ſondern kehrt aus demſelben zurück, und zwar als Geiſt. Dieſe Rückkehr geſchieht, wie wir oben gleichfalls geſehen haben, zunächſt im Menſchen, durch und an demſelben. Die Wiſſenſchaft hievon iſt die Philoſophie des Geiſtes, die eben darum darſtellt, wie die Idee, welche abſolute Identität des Subjects und Objects, und eben darum die concrete Totalität alles Seins und Lebens iſt, zum abſoluten Geiſte werde, welcher Gott iſt. Gegen die allein wahre, und allein wahrhaft wirkliche Exiſtenz dieſes abſoluten Geiſtes hat alles Andere nur ein ſcheinbares Daſein; es iſt nur Schein, Erſcheinen eines Andern, des Weſens nämlich, welches das Abſolute iſt. Die Erſcheinung geſchieht aber, wenn das Abſolute ſich ſelbſt unterſcheidet,

und Gott zu dem Einzelnen und Endlichen ſich beſondert. Hat ſich der abſolute Geiſt aus dieſen Beſonderungen wieder zurückgenommen, ſo bleiben dieſe aufgehobenen Momente in ihm; ihre Bedeutung iſt fortan nur die, in der Idee, im concret Allgemeinen aufgehoben zu ſein. Nach der Rückkehr aus dem Andersſein iſt Gott als Geiſt abſolutes Sichſelbſterkennen, Wiſſen ſeiner ſelbſt als concrete Totalität aller ſeiner Beſonderungen. Das Sichbeſondern zum Endlichen und die Rückkehr aus dieſen Beſonderungen war alſo nothwendig, damit jene abſolute Selbſterkenntniß Gottes möglich werde. Der theogoniſche Proceß iſt alſo zugleich ein Proceß des göttlichen Wiſſens.

Wollten wir, ehe wir weiter fahren, einen Augenblick dem Gedanken, den wir ſchon oben ausgeſprochen haben, Gehör geben, dem Gedanken nämlich, Hegel habe den theogoniſchen Proceß, welcher als ſolcher ein falſcher iſt, mit dem Erkenntnißproceſſe verwechſelt, der im Menſchen vorgeht; ſo würde dem eigentlichen Mißſtande, der ſich jetzt erhoben hätte, doch nicht abgeholfen werden können. Denn die Beſonderungen des Abſoluten würden weſentlich dieſelben bleiben; nur wir würden es nämlich ſein, die erkennen, daß Gott ſich beſondert, und nothwendig habe, ſich zu beſondern, und daß der Inhalt dieſer Beſonderungen, Natur und endlicher Geiſt, weſentliche und nothwendige Momente des göttlichen Geiſtes ſeien, ſo daß immerhin Gott ohne die Welt nicht Gott iſt, worin eben das pantheiſtiſche Element der Hegelſchen Philoſophie beſteht. Denn ſollte der Satz: „Gott iſt nicht Gott ohne die Welt,“ nur ſo viel heißen als: „Gott wird von der Creatur nicht erkannt ohne die Welt;“ ſo wäre dieß, da die Welt ſelbſt Creatur iſt, der einfältigſte Satz, den je ein Philoſoph ausgeſprochen hat; denn er würde nur ſo viel heißen: Iſt auſſer Gott keine Cratur, weder eine intelligente noch eine nicht intelligente, ſo kann auch Gott von der Creatur (die ja gar nicht iſt) nicht erkannt werden. Einen ſolchen, für jeden Denker unwürdigen Satz wollen wir aber Hegel nicht ausſprechen laſſen. Und wozu ſo viel Aufwand von Scharfſinn in einer Sache, die für Jedermann an ſich ſchon klar iſt! Ohne Welt iſt allerdings eine Offenbarung nicht zu denken; auch wüßte man

nicht, wem ſich Gott durch ſie (abgeſehen davon, daß ſie nicht iſt) offenbaren ſollte. Eben darum iſt aber auch klar, daß, wenn Gott als der Abſolute erkannt wird, als welcher er erkannt wird, die Offenbarung, von welcher er nicht ſelbſt, ſondern nur unſere Erkenntniß ſeiner abhängt, mit ihm ſelbſt nur durch Abfall vom Denken verwechſelt werden kann. Die Welt iſt nicht die Offenbarung ſelbſt, ſondern nur Medium der Offenbarung Gottes. Von der Relativität des menſchlichen Erkennens kann aber nie geſchloſſen werden auf die Relativität des göttlichen Seins. Der Chriſt wie der wahre Denker, erkennt, daß, wenn Gott auch durch die Welt, das Mittel ſeiner Offenbarung, erkannt werde, er dennoch derjenige ſei, der in ſeinem Daſein und Weſen nicht abhängig iſt von der Welt, die zu ſeinem Sein nicht gehört als weſentliches, nothwendiges Moment.

So bleibt es alſo bei dem theogoniſchen Proceſſe, durch welchen ſich aber Gott, indem er ſich zu dem Endlichen beſondert, zugleich verendlicht, weil das Endliche, Natur und Geiſt, zu Momenten des göttlichen Lebens gemacht werden, obſchon, näher betrachtet, der göttliche Geiſt als der Abſolute bei Hegel an ſich nicht einmal über den allgemeinen geiſtigen Gehalt der Welt hinaus kommt.

Der Zuſammenhang der Welt mit Gott mag darum an und für ſich ein noch ſo lebendiger ſein, der von Hegel angegebene wird nie als der wahre erkannt werden dürfen. Denn wenn Gott die Natur und den endlichen Geiſt erſchuf, ſo erſchuf er ſie als das, was auſſer ihm, wenn ſchon nicht ohne ihn, iſt und lebt, aber nicht ein weſentliches, nothwendiges Moment ſeines eigenen Lebens iſt, das, ohne was er ſelbſt weder iſt noch lebt; und eben ſo erhält er ſie fortwährend durch ſeine Allmacht, und leitet ſie durch ſeine Weisheit. Das, wodurch er mit dem Innerſten des Menſchen in Verbindung tritt, iſt das Reich der Ideen. Aber nicht beſondert er ſich zum Endlichen, zur Welt, um in dieſer ſich zu vermitteln, zu ſich zu kommen, ſich zu erkennen, zur wahren Exiſtenz zu gelangen und zum Geiſte ſich zu verklären. Denn nach Hegel iſt die Schöpfung nur Selbſtbeſonderung, und die Erhaltung und Vorſehung nur Selbſtentfaltung, Selbſtent-

wicklung, Selbſtverklärung Gottes. Auch hier iſt zu ſehen, wie das Syſtem den höchſten Wahrheiten des Chriſtenthums zuwiderläuft, welches an Schöpfung und Erhaltung in dem gedachten Sinne glaubt, und von dieſem Glauben die tiefſte und feſteſte Ueberzeugung hat, ſo wie von Allem, was damit in Verbindung ſteht, als: von der Perſönlichkeit Gottes und des Menſchen, von der Freiheit des Geiſtes und von ſeiner Unſterblichkeit, welche Lehren mit den weſentlichſten Beſtimmungen des Pantheismus im directeſten Widerſpruche ſtehen.

Mit dem Grundweſen dieſes, in Abſicht auf Hegel näher beſtimmten, logiſchen Pantheismus ſteht die kühne und zuverſichtliche Behauptung eines abſoluten Begreifens und Wiſſens in der nächſten Verbindung, und iſt eigentlich nur natürliche Folge daraus; eben darum aber auch weſentliches Kriterium der Lehre, aus der ſie folgt. Wenn ſonſt von einem abſoluten Wiſſen geſprochen wird, ſo wird es nur dem Abſoluten, Gott nämlich, zugeſchrieben, keineswegs aber dem endlichen Geiſte, und es findet hiebei die Ueberzeugung Statt, daß, wenn dem endlichen Geiſte jenes abſolute Erkennen beigelegt wird, dieß nur geſchehen könne, weil entweder das Endliche zum Unendlichen gemacht oder mit dieſem confundirt wird. Beides aber iſt Pantheismus.

Hier geſchieht nun zu viel und zu wenig Ehre in gleicher Weiſe; zu viel dem menſchlichen Geiſte, der, wenn er am Abſchluſſe des philoſophiſchen Syſtems ſteht, in den Beſitz des abſoluten Wiſſens geſetzt wird; zu wenig dem göttlichen, der, um abſoluter Geiſt zu ſein, nothwendig hat, zu dem Menſchlichen ſich zu beſondern, und durch dieſe Beſonderung zu vermitteln, Daß nun beides iſt, und beides der Fall ſein kann, iſt wiederum ein Beweis für den pantheiſtiſchen Charakter des Syſtems, in dem die klare und lichte Trennung des relativen und abſoluten Geiſtes, ſo wie ihre wahre Einheit, nicht zu Stande kommen kann. Schon die einfache Behauptung eines abſoluten Begreifens muß ein pantheiſtiſches Element enthalten, und die allſeitige Entwicklung und conſequente Ausführung des Satzes ein Syſtem des Pantheismus zur Folge haben. Das Chriſtenthum, das von dem menſchlichen Wiſſen ſagt, es ſei hienieden Stückwerk, iſt

darum auch jener obigen Behauptung ſchlechthin entgegen. Zwar theilt die Offenbarung (ſchon daß Offenbarung iſt und ſein ſoll, iſt ein Beweis, daß der menſchliche Geiſt nach der Anſicht des Chriſtenthums kein abſolutes Wiſſen habe) göttliche, und hiemit abſolute Wahrheit mit, läßt den Menſchen daran Theil nehmen. Aber es iſt ein mächtiger Unterſchied, an der abſoluten Wahrheit und dem Inhalte derſelben durch Offenbarung Theil zu nehmen, ſo weit dieß dem relativen, begrenzten Geiſte möglich iſt, und abſolutes Begreifen und Wiſſen dem Inhalte und vollen Umfange nach zu beſitzen; was nur Sache des abſoluten, unbegrenzten Geiſtes, Gottes iſt. Der Menſch, der die Schranken des Abſoluten, auch im Erkennen, niederreißt, vermag dieß nur, indem er die Wahrheit in ihrem Grundweſen vertilgt. Er reißt aber die Schranken nur nieder im Triebe jenes Hochmuths, der nach dem Ausſpruche der Bibel, wie Gott ſein will.

Wer uns bisher von Schritt zu Schritt denkend gefolgt iſt, wird geſehen haben, daß die intereſſanteſten Fragen, wie ſie ſich im Fortgange von ſelbſt aufgeworfen haben, ſo im Fortgange auch beantwortet worden ſind, ſo weit dieß in einer Kritik geſchehen durfte und konnte. Dennoch aber ſcheint es im Intereſſe der Sache zu ſein, auf Einiges, was als Beſonderes weniger noch zur Sprache gekommen iſt, die Aufmerkſamkeit zu lenken. Dieß ſcheint uns zuerſt der Zuſammenhang zu ſein, in welchem die Vernunft zur Gottheit ſteht, und dann das, was wir als erſten, abſoluten Anfang der Welt und der Dinge ſetzen. Je ſchärfer wir dieſes Verhältniß faſſen, deſto mehr wird es möglich ſein, auch auf ſchon früher Beſprochenes jetzt am Ende die letzten und ſchärfſten Accente zu legen.

Was nun zuerſt den Zuſammenhang der Vernunft mit der Gottheit betrifft, ſo eröffnet ſich hier zwar ein unendliches Gebiet; allein es wird nicht ſchwer fallen, das herauszufinden, was uns am meiſten zu beſchäftigen hat. Um den Zuſammenhang mit der Hegelſchen Philoſophie nicht zu verlieren, iſt in der Erinnerung feſtzuhalten, wie jene mit der abſtracten, reinen Idee anfing, dieſe in die Natur als in ihr Andersſein über-

gehen, aus der Natur ſich als concrete zurücknehmen und im Geiſte zum abſoluten Geiſte ſich hinaufſteigern ließ. Wir haben aber früher ſchon geſehen, daß das angeblich urſprünglich Unmittelbare in der That kein Unmittelbares, ſondern ein ſchon (durch Abſtraction) Vermitteltes war; wir haben ferner geſehen, daß das Uebergehen der Idee in die Natur, ſo wie es bezeichnet worden war, in der That kein wahres, wirkliches Uebergehen, ſondern nur ein fingirtes war. Hiemit ſtellen wir uns jenen noch nicht gegenüber, die behaupten, die Geſetze des Denkens ſtimmen überein mit den Geſetzen der Natur; das behaupten auch wir, nur möchten wir die Logik nicht voreilig umſchlagen laſſen in eine Metaphyſik, denn ſonſt müßte man aus den Beſtimmungen der Logik eine Naturlehre, ohne Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, conſtruiren können, was bisher in Wahrheit nicht geſchehen iſt; eben ſo müßte es möglich ſein, alle Erſcheinungen vollſtändig erklären zu können; was wiederum nicht der Fall iſt. Ohne Empirie, ohne wahrhafte Naturbeobachtung iſt man noch nicht weit gekommen, wie denn der Syntheſe auch hier, und hier beſonders die Analyſe beſtändig zur Seite gehen ſoll und muß, wenn es zum realen Wiſſen der Natur kommen ſoll. Im chemiſchen Proceß hat die philoſophiſche Thätigkeit meiſtens nur das Zuſehen und erſcheint als Beobachtung; die wiſſenſchaftliche Conſtruction kommt hier nach, und hat oft Mühe, ſich in das Ueberraſchende, weil Unvermuthete der wirklichen Erſcheinung zu finden. Es iſt daher voreilig, ehe die Empirie ans Ende gekommen, und die Beobachtung ihr Geſchäft wirklich und ganz vollbracht hat, zu ſagen, die allgemeinen und weſentlichen Formen des Denkens ſeien die allgemeinen und weſentlichen Formen der Dinge. Das, was in der Natur Irrationales vorkommt, müßte ſonſt erklärt ſein; und dieſes Irrationale iſt in der That nicht das Schlechte, Zufällige, wie man es oft zu nennen pflegt, ſondern in ihm ruhet oft das tiefſte, reichſte Leben, das ſich nicht in logiſche Formen ſchlagen und auch nicht quadriren läßt, wie dieß die Mathematik ſchon nicht einmal mit dem unlebendigen Cirkel vermag.

Somit weiſt uns ſchon die Natur auf Erſcheinungen hin, die im logiſchen Begriffe nicht aufgehen, und auf eine höhere

Meß- und Bewegungskunſt des Schöpfers ſchließen laſſen. Das Poſitive, Lebendige iſt daher reicher an Beſtimmungen, als das Negative, das blos Rationale, das wir allerdings zum Erkennen nicht zu entbehren vermögen, weil es die weſentliche Bedingung hiezu iſt. Wir werden uns daher ſchon in Abſicht auf die Natur genöthigt ſehen, einen Abgrund der göttlichen Intelligenz, eine Tiefe der göttlichen Weisheit, und eine Freiheit des göttlichen Willens zu erkennen, die für uns vielleicht noch lange Geheimniß ſind und ein Unergründliches.

Iſt dieß aber ſchon bei dem endlichen Poſitiven der Fall, ſo wird es bei dem Poſitivſten, dem Abſolutpoſitiven, noch mehr der Fall ſein.

Die logiſche Vernunft iſt daher Form des Erkennens, aber nicht Form des abſoluten Erkennens, noch weniger iſt ſie abſolut Eins mit ihrem Gegenſtande, der inſofern nicht ihr Inhalt iſt, ſondern eben nur Gegenſtand, der zum Inhalte des Erkennens nur in ſo weit werden kann, als er nicht aufhört, Gegenſtand zu ſein. Ihr eigener, weſentlicher Inhalt ſind nur die logiſchen Geſetze, alſo die reinen Formen des Erkennens.

Es iſt daher ein Grundfehler, die Idee in der Totalität der logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen als abſolute Idee, und dieſe ſofort als abſoluten Geiſt, als Gott zu ſetzen; abgeſehen davon, daß der ſo von Hegel beſtimmte Gott an ſich doch nichts Anderes iſt als die unperſönliche Vernunft, die unperſönliche Allgemeinheit, die nie wahre göttliche Perſönlichkeit, göttliche Ich- und Selbſtheit werden kann, daher das Prädicat des Geiſtes und der Perſönlichkeit nur ein urſurpirtes iſt, wenn es noch gebraucht wird. Gott iſt nicht wahrhaft Geiſt, ſondern er iſt blos Vernunft (Gott = Vernunft, und Vernunft = Gott) und Vernunftzuſammenhang. Der Geiſt aber iſt Vernunft und geiſtige Perſönlichkeit.

In einer Philoſophie nun, welche an dieſer unperſönlichen Vernunft hält, iſt es leicht, die Idee zur Gottheit hinauf zu hypoſtaſiren. Auch liegen ihr die Hülfsmittel nicht ferne, von verſchiedenen Seiten her den Satz durchzuführen. Daß die Vernunft höhern, göttlichen Urſprungs ſei, ſtreitet ihr Niemand ab.

Aber nun wird von ihr ſogleich alſo weiter geſchloſſen: Sind die allgemeinen Denkbeſtimmungen göttlichen Urſprungs, ſo ſind ſie auch aus Gott; ſind ſie aber aus Gott, ſo ſind ſie auch in Gott; was aber aus und in Gott iſt, das iſt Gott ſelbſt. Folglich ſind die allgemeinen Denkbeſtimmungen Beſtimmungen des göttlichen Weſens. Man wird leicht gewahren, daß der Schluß ein falſcher und eigentlich nur Logomachie iſt. Denn daraus, daß die allgemeinen logiſchen Beſtimmungen, ſelbſt in der Würde von metaphyſichen Beſtimmungen der Natur, von Gott geordnet ſind, folgt noch nicht, daß dieſe Beſtimmungen ſchon Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſelbſt ſeien. Und dieß iſt, wie geſagt auch nicht der Fall, wenn ſie in ihrer concreten Totalität genommen werden. Denn dieſe Totalität, weit entfernt, für ſich ſchon Abſolutheit zu ſein, iſt eben nur Totalität jener Beſtimmungen, die in ihr weſentlich und ganz enthalten ſind; dazu aber gehört das göttliche Weſen nicht; dahin gehören nur göttliche Beziehungen, Beziehungen zu Gott als zu einem Andern, Beziehungen des Relativen zum Abſoluten.

Folglich iſt auch der Zuſammenhang der Vernunft mit Gott nicht ſo beſchaffen, daß die Beſtimmungen der Vernunft, die allgemeinen Denkbeſtimmungen ſomit Beſtimmungen des göttlichen Weſens wären. Eben darum iſt auch die Logik ihrem Inhalte nach nicht die Darſtellung Gottes, wie er iſt in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes [1]).

Zwar hat die Schule es verſucht, dieſe letzte Beſtimmung Hegels als ein bloßes Bild zu erklären [2]). Allein mit dieſem Bilde wird dann auch alles Andere zum bloßen Bilde, und es fallen gerade die eigenthümlichſten Beſtimmungen der Hegelſchen Philoſophie hinweg, wie die, daß die logiſchen Beſtimmungen als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes [3]) anzuſehen ſeien; und, daß

1) Hegels Logik. I. S. 35. 36.

2) Vgl. L. Feuerbach: Kritik des Antihegels. S. 64.

3) Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. §. 85. S. 99.

die Logik Theologie ſei, wie wir oben geſehen haben. Ueberhaupt müßte das ganze Syſtem in ſchlechthin anderer Geſtalt vor uns ſtehen, wären Lehren, wie die angedeuteten, nur Bilder und Gleichniſſe. Und von was ſollten ſie denn Bild und Gleichniß ſein? — Allerdings hat es die Logik nur mit der abſtracten Idee zu thun; dieſe iſt nur ſcheinbar das Erſte, weil das wirklich Erſte die Idee als ſolche, näher die abſolute Idee iſt. Aber dieſe iſt ja nur die conret gedachte, hypoſtaſirte, oder, deutlicher ausgedrückt, die verdichtete, dicht gewordene abſtracte Idee, idealiter alſo in dieſer ihrem ganzen Umfang nach ſchon enthalten. Daſſelbe gilt, wenn die Hypoſtaſe noch weiter hypoſtaſirt, d. h. zum abſoluten Geiſte gemacht wird.

Mit dieſen Beſtimmungen hängt genau die zuſammen, die ſich damit beſchäftiget, den erſten Anfang auszumitteln und anzugeben.

Der chriſtliche Glaube und die chriſtliche Philoſophie machen hierüber Folgendes geltend.

Der Erſte, abſolut Erſte iſt Gott, der an ſich das abſolute Aus- und Durchſichſelbſtſein, abſolute Autouſie, Aſeität iſt. Mit der abſoluten Autouſie verbindet Gott auf eben ſo ewige Weiſe die Perſönlichkeit, nach und in welcher er von Ewigkeit her der in ſich ſelbſt abſolut Vollendete, keines Andern Bedürftige, der Selbſtgenügſame iſt. Gott iſt daher nicht der Erſte in dem Sinne, daß er für ſich nothwendig hätte, daß es ſomit in einer Nothwendigkeit ſeines Lebens läge, zu einem Andern, Zweiten überzugehen, ſei es durch Schöpfung oder ſei es durch Diremtion ſeiner. Gott als der Erſte iſt in unſerm Sinne auch der Letzte. Was daher neben Gott noch ſein ſoll, kann nur durch unmittelbare freie Schöpfung Gottes hervorgehen, und was ſo hervorgeht, kann nur das Bedingte, Relative, dem Abſoluten gegenüber ſein. Zwiſchen beiden herrſcht das Verhältniß, daß das Relative ohne das Abſolute nicht iſt und nicht beſtehen kann, daß aber hingegen das Abſolute ohne das Relative iſt und beſteht, und des Letztern nicht bedarf als weſentlichen, nothwendigen Momentes ſeines Lebens. Die Welt iſt nicht ohne Gott, aber Gott iſt ohne die Welt, und er iſt Gott ohne die Welt.

Dieſes Verhältniß iſt das in Allem bleibende Grundverhältniß. Es iſt daher auch das Grundverhältniß in den Beziehungen. Die Welt hat in zweifacher Hinſicht nothwendig auf Gott bezogen zu werden; denn einmal iſt Gott ihr Grund, und das anderemal iſt er ihr letzter Zweck. Sie bezieht ſich daher auf Gott als auf ihren Grund und Zweck. Dieſe Beziehung iſt aber eben darum die Beziehung des Relativen zum Abſoluten, und ſie iſt in dieſem Sinne eine weſentliche und nothwendige. Nicht umgekehrt kann jedoch auch von Gott geſagt werden, ſeine Beziehung zur Welt ſei eine weſentliche und nothwendige in dem Sinne, daß dieſe Beziehung mit ihrem Inhalte weſentliches und nothwendiges Moment im Leben Gottes wäre; ſondern die Beziehung Gottes zur Welt iſt die Beziehung des Abſoluten zum Relativen, und Gott bezieht ſich nur auf die Welt, damit dieſe zu ihm bezogen ſei, ſowohl in Abſicht auf ihren Grund als in Abſicht auf ihren Zweck, in welch letzterm das teleologiſche Moment der Welt liegt. Das iſt die Lehre von den göttlichen Beziehungen der Welt, und weder hier noch in der Lehre von dem göttlichen Grunde der Welt kann das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen dieſes ſein, daß das Unendliche ohne das Endliche ſo wenig iſt als das Endliche ohne das Unendliche, ein Satz, den Hegel aufgeſtellt hat, weil er glaubte, das Unendliche habe als Negation das Endliche an ſich, und könne, ohne dieſes Endliche ſo wenig beſtehen, als wenig es für uns thunlich ſei, das Unendliche zu denken auſſer im Gegenſatze zum Endlichen, worin wir unſrerſeits nichts erblicken können als ein durchaus grundloſes, und nichts weniger als nothwendiges Schließen vom Denken auf das Sein. Vielmehr beſteht die Wahrheit gerade im Gegentheile, darin nämlich, daß das Unendliche iſt ohne das Endliche, und daß gerade hierin ſeine Unendlichkeit, d. h. Abſolutheit beſteht, ohne das Endliche an und für ſich ſein zu können [1]).

1) Wie leicht es ſich Hegel mache, die logiſche Einheit des Entgegengeſetzten in ſeinem Gattungsbegriffe für wirkliche Einheit zu nehmen, davon hat er in der Encyklopädie ein auffallendes Beiſpiel in Abſicht auf den Saß vom ausgeſchloſſenen Dritten gegeben. Hier nämlich ſagt er: „Der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten iſt der

Wenn daher Gott das Endliche durch unmittelbare Schöpfung aus Nichts (nicht durch Diremtion ſeiner, nicht durch Beſonderung ſeiner zum Endlichen), hervorbringt, ſo kann er es nur hervorbringen als das, was es ſchon ſeinem Begriffe nach iſt und ſein muß, als Endliches, nicht als Unendliches, auch nicht als ſolches, was weſentliches und nothwendiges Moment des Unendlichen wäre, denn deſſen bedarf das Unendliche in ſeiner abſoluten Selbſtvollkommenheit und Selbſtgenügſamkeit nicht. Alles daher, was geſchaffen iſt, iſt Endliches, fällt unter die Kategorie der Endlichkeit. Das Endliche hat aber, ehe es geſchaffen wurde, im göttlichen Verſtande als Gedanke exiſtirt; aber als Gedanke deſſen, was es iſt, als Gedanke des Endlichen und nur des Endlichen nach den ebengenannten Beziehungen. Das Endliche aber iſt ein ſolches ſowohl in der Einheit als in der Mannigfaltigkeit. Eben ſo exiſtirte es auch als Gedanke im göttlichen Verſtande. Nach der Einheit haben wir ſo den allgemeinen Weltbegriff, den allgemeinen Weltgedanken, die allgemeine Weltidee, vor uns, wie ſie urſprünglich im göttlichen Verſtande lag. In dieſem Einen Begriffe ſind die andern, die des Einzelnen und Vielen enthalten, und zwar als das, was ſie ſind. Die Idee des Einzelnen iſt der Lebensbegriff, der Lebensgedanke des Einzelnen. Und in dieſem einzelnen Lebensgedanken, ſo wie im Weltbegriffe ſelbſt, iſt zugleich die Beziehung zu Gott ausgeſprochen. Auf dieſe Weiſe erhalten wir den Begriff von der Idee, welche

---

Satz des beſtimmten Verſtandes, der den Widerſpruch von ſich abhalten will, und indem er dieß thut, denſelben begeht. A ſoll entweder + A oder — A ſein; damit iſt ſchon das Dritte, das A ausgeſprochen, welches weder + noch — iſt, und das eben ſowohl auch als + A und als — A geſetzt iſt.“ Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. §. 119. S. 130. 3te Aufl. Was alſo blos logiſch im Verſtande geſetzt iſt, das hält Hegel auch für geſetzt in der Wirklichkeit, während gerade ſelbſt von der Logik das Umgekehrte geſagt wird, dieß nämlich, daß bei dem Satz des ausgeſchloſſenen Dritten das, was blos logiſch, d. h. im Verſtande gedacht wird, in der Wirklichkeit nicht Statt finden könne. Daß das von Hegel angeführte Beiſpiel von den ſechs Meilen Weges nicht paſſe und des Zwecks verfehle, braucht nicht erſt bewieſen zu werden.

im Geiſte zum lichten, klaren und freien Bewußtſein kommt, während ſie in der vernunftloſen Creatur ohne Bewußtſein liegt und nach den Geſetzen der Nothwendigkeit thätig iſt und lebt. Da nun, wo es zum geiſtigen Bewußtſein kommt, erkennt ſich die Idee als das was ſie iſt, als Endliches, Relatives, denn ſie iſt nur der Gedanke ihres Weſens, ihres Seins und Lebens; und eben ſo erkennt ſie ihre Beziehung zu Gott, die Beziehung ſomit des Relativen zu Gott, welches Relative ſie ſelbſt iſt dem Abſoluten gegenüber. Es iſt daher wiederum das Grundverhältniß, das ſich hier geltend macht im Geiſte, und im Erkennen des Geiſtes. Erreicht der Geiſt ſeine Beſtimmung, ſo iſt dieß nichts Anderes als die Realiſirung ſeiner Beziehung zu Gott, die Realiſirung jener Einheit mit Gott, die auf dem Grundverhältniſſe des Relativen und Abſoluten ruhet und dieſes nicht aufhebt. Iſt die Welt zu ihrer Beſtimmung gekommen, welche Gott iſt, ſo iſt Gott als der Letzte in ſeinen ewigen, abſoluten Verhältniſſen unverändert derſelbe, der er als der Erſte war, Gott der Letzte iſt Gott der Erſte, wie Gott der Erſte ſchon urſprünglich Gott der Letzte war.

Iſt dieß das Grundverhältniß, und das allein wahre Verhältniß, ſo muß es auch in der Wiſſenſchaft ſich wiederholen, wenn dieſe wahre, wirkliche Wiſſenſchaft, d. h. das ideale Bild des wirklichen Grundverhältniſſes ſein will. Sie muß folglich Gott zum Inhalte haben als das Abſolute, über der Welt als vollendete Perſönlichkeit Stehende, und die Welt als das Relative, durch unmittelbare göttliche Schöpfung Hervorgegangene und durch göttliche Erhaltung und Vorſehung Fortbeſtehende; ferner als das, was teleologiſch ſich in Gott vollendet, welche Vollendung die realiſirte Beziehung zu Gott iſt. Nicht aber vermag umgekehrt die Welt etwas zur Vollendung Gottes in irgend einem Proceſſe beizutragen, weder zu Anfang, noch in der Mitte, noch am Ende; denn alle dieſe Beſtimmungen gelten für das Abſolute als ſolches nicht.

Nun aber entſteht die Frage, wie gelangt der Menſch zur Erkenntniß Gottes und der Welt, ſo wie des Grundverhältniſſes zwiſchen beiden? Denn was wir ſo eben über Gott und Welt,

und ihr beiderſeitiges Verhältniß vorgebracht haben, iſt Reſultat eines Erkenntnißproceſſes, und kann nicht ſchon an den Anfang des Erkennens geſtellt werden, wo es noch nicht iſt. Das Reſultat iſt ſchon ſeinem Begriffe nach ein Gewordenes.

Da die Wiſſenſchaft Alles im Begriffe haben will, und daher auch Alles in Begriffe auflöst; ſo würde derjenige die vollkommenſte Wiſſenſchaft beſitzen, der vollkommene Begriffe von Gott und der Welt nnd von den Verhältniſſen zwiſchen beiden hätte, der folglich einen Begriff von Gott in ſich hätte, wie ihn Gott in ſeinem Selbſtbewußtſein von ſich ſelbſt hat, und einen Begriff von der Welt (den Weltbegriff), wie Gott ihn in ſich trug, ehe er die Welt ſchuf. Ein ſolcher würde dann ein Selbſtbewußtſein Gottes aus ſich zu conſtruiren im Stande ſein, wie dieſes Selbſtbewußtſein Gott in ſich trägt; und ein ſolcher würde aus dem Weltbegriffe, der in ſeiner Einheit auch die verſchiedenen Momente in ſich trägt, eine Welt aus ſich zu conſtruiren vermögen, die gleichſam eine zweite Schöpfung wäre. Aber weder zum Einen noch zum Andern iſt der Menſch, in dem angedeuteten Umfange und in der ausgeſprochenen Vollkommenheit genommen, fähig. Denn ſonſt wäre das Maaß des menſchlichen Geiſtes das Maaß des göttlichen Geiſtes und das Maaß des Weltbegriffes. Dieſes Maaß dem Menſchen beilegen hieße ihn zum Abſoluten, zu Gott machen. Denn das Abſolute iſt und erweist ſich ſeinem Weſen nach auch im Erkennen, ſo daß nur der Abſolute, Gott nämlich, allein im Stande iſt, abſolut zu erkennen, dem Umfange, der Höhe und der Tiefe nach. Es kann daher nur wahrhaft unphiloſophiſch ſein, ein abſolutes Wiſſen dem menſchlichen Geiſte zu vindiciren, derjenige, der es prätendirt, mag nun am Anfange, oder in der Mitte, oder am Ende des Syſtems ſtehen. Das Maaß des Erkennens wird daher das Maaß des endlichen, relativen Geiſtes ſein, der, wenn er auch noch ſo ſehr aufſtrebt und ſich aufſchwingt zum abſoluten Geiſte, durch alle Bildungen hindurch, doch nie aufhören wird, creatürlicher Geiſt zu ſein, und folglich das Maaß des creatürlichen Geiſtes zu haben.

Was aber den Weg betrifft, auf welchem das Wiſſen um Gott und die Welt gewonnen wird, ſo wird es der Weg der

vierfachen Offenbarung Gottes ſein, der Offenbarung nämlich in der Natur, im Geiſte, in der Geſchichte, und in derjenigen Offenbarung Gottes, die wir die auſſerordentliche, übernatürliche nennen. Was aber Natur, Geſchichte und auſſerordentliche Offenbarung uns offenbaren, haben wir nicht zuvor ſchon in uns erkannt, ſondern wir müſſen, um jene Erkenntniß zu haben, jenen Offenbarungen nachgehen und ſie befragen um ihren Inhalt. Niemand kennt die lebendige Natur als nur durch die Natur, Niemand die Geſchichte, als nur durch die wirkliche Geſchichte. Das Rationale in uns iſt nur jenes, ohne welches wir nicht erkennen; es iſt nur das Negative dem Poſitiven gegenüber, welches Natur, Geſchichte und Offenbarung iſt. Auf dieſem Wege wird die Wahrheit gewonnen, und man kommt am Ende der Wiſſenſchaft beim Erſten an, welcher Gott der Abſolute iſt; aber der Abſolute, der es in jeder Weiſe iſt, und daher nicht das Endliche zum weſentlichen und nothwendigen Momente ſeines Lebens haben kann. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich mit den wiſſenſchaftlichen Beweiſen des Daſeins Gottes. Sie alle kommen zuletzt bei Gott an, aber bei Gott als dem Abſoluten, der in dieſer ſeiner weſentlichen Eigenſchaft von allem Relativen als ſolchem ſtreng und beſtimmt ſich unterſcheidet, mögen auch die Beziehungen der Natur und des Geiſtes zu Gott noch ſo eng und lebendig ſein. Das Grundverhältniß alſo zwiſchen Gott und Welt iſt es, das ſich auch in der Wiſſenſchaft, und gerade in dieſer am meiſten geltend macht, und die Anerkennung oder Nichtanerkennung dieſes Grundverhältniſſes wird auch das höchſte Kriterium für ein philoſophiſches Syſtem ſein.

Um nun zu Hegel uns zu wenden, ſo haben wir geſehen, wie er ſeinen Anfang von der reinen Idee, vom abſtracten Element des Denkens aus nimmt, zur concreten Idee fortgeht und mit dem abſoluten Geiſte endet. Von dieſem Gange haben wir aber auch ſchon oben geſehen, daß er ein falſcher iſt, weil das Abſtracte nicht das Unmittelbare, ſondern das ſchon Vermittelte, durch Vermittlung Hervorgegangene iſt, denn es iſt durch Abſtraction gewonnen worden. Dieſer Gang erweiſt ſich aber auch inſofern als ein falſcher, als er auf der Vorausſetzung ruhet

und dieſe Vorausſetzung ſogleich ohne Weiteres bethätiget, die Vorausſetzung nämlich, in den allgemeinen und weſentlichen Geſetzen und Formen des Denkens haben wir auch ſchon die allgemeinen und weſentlichen Geſetze und Formen des Seins und Daſeins, die allgemeinen logiſchen Beſtimmungen ſeien an ſich ſchon metaphyſiſche, reale Beſtimmungen. Darum conſtruirt Hegel ohne Weiteres aus der Logik, d. h. aus der Welt der Begriffe die Welt der Natur und des Geiſtes, gleichſam als ob der logiſche Begriff den Weltbegriff eben ſo wie Gott in ſich trüge, und nur brauchte, dieſen vor der Hand abſtracten Begriff in die Natur zu entlaſſen, aus dieſer zurückzunehmen, concret werden zu laſſen und zur abſoluten Idee zu hypoſtaſiren, welche Idee dann weiter zum abſoluten Geiſte (mittelſt des menſchlichen Geiſtes) erhoben wird, welcher das Letzte oder der Letzte iſt.

Von dieſem Letzten behauptet nun zwar die Schule Hegels, daß er auch der Erſte ſei. Wir können dieſes ſowohl zugeben als in Abrede ſtellen. Wir können es zugeben, wenn die Meinung iſt, Gott, wie er bei Hegel erſcheint, ſei als der Letzte auch der Erſte, und als der Erſte auch der Letzte; wir müſſen es aber in Abrede ſtellen, wenn dieß Alles in chriſtlichem Sinne verſtanden werden ſollte. Wie es in dieſem genommen werde, iſt ſchon auseinander geſetzt. Wie aber nimmt es Hegel? Die Schule ſagt zwar, das abſolut Erſte ſei das Selbſtbewußtſein Gottes, aus welchem Natur und Menſchheit hervorgehen; das Erſte könne aber nicht ſchon am Anfange ſtehen, ſondern müſſe als Erſtes, d. h. als der Grund von Allem erwieſen werden; Gott werde daher von dem Philoſophen erſt am Ende in einem Reſultate als der Erſte erkannt, während er für ſich ewig der Erſte ſei. Darin ſtimmen wir der Schule und ihrem Meiſter ganz und gar bei. Aber wir unterſcheiden uns von ihr gänzlich wieder, indem das Hegelſche Syſtem Gott den Letzten als den Erſten nur inſofern ſetzen kann, als der Erſte und der Letzte nichts Anderes iſt als die abſolute Idee, der geiſtige Geſtalt der Welt, der concrete, lebendige Weltbegriff, Gott nämlich, der ſich über die Endlichkeit nicht erhebt, oder doch nur unter der Bedingung, daß das Endliche weſentliches und nothwendiges Mo-

ment im Leben Gottes bleibt, wodurch eben das Abſolute aufhört, wahrhaft Abſolutes zu ſein. Gott iſt ohne Welt nicht Gott. So ſind in Wahrheit die logiſchen Beſtimmungen Definitionen des Abſoluten, metaphyſiſche Definitionen Gottes, und die Logik die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt. Das Maaß des logiſchen Begriffes, welcher überall auch das Uebergreifende, und daher das Letzte wie das Erſte iſt, iſt das Maaß des göttlichen Geiſtes.

Das liegt nun auch als Grundgedanke dem ganzen Proceſſe unter, den uns Hegel in ſeinem Syſteme beſchrieben hat.

So haben wir denn offen und ehrlich ein Zeugniß von der Art und Weiſe abgelegt, wie wir Hegel begriffen haben, und wie wir glauben, daß er allein recht und nach der Wahrheit begriffen werde. Wir vertrauen dieſes Zeugniß der Liebe zur Wahrheit an, die, wie wir zu bemerken nicht unterlaſſen wollen, nie ohne Humanität iſt. Zugleich ſprechen wir aus, was wir ſchon früher an mehreren Orten ausgeſprochen haben, unſere aufrichtige Achtung nämlich vor dem Geiſte und den Verdienſten Hegels, die ihm in der Geſchichte der Philoſophie ein bleibendes Andenken geſtiftet haben, das ihm Niemand muthwillig entreiſſen wollen wird. Die Tiefe und die Schärfe des Geiſtes, und das wirkliche Verdienſt um die Entwicklung, und wäre es auch nur im negativen Sinne, wird ſelbſt der bei Hegel nicht in Abrede ſtellen wollen, der die Reſultate ſeiner Philoſophie als unwahre erkennt nnd erkennen muß. Keiner auch wird ſagen, er habe ſich mit den Schriften des Denkers beſchäftiget, ohne vielen Nutzen aus ihnen gezogen zu haben, ſelbſt dann, wenn die Frucht keine andere wäre, als in der Dialektik geübt worden zu ſein; und damit iſt es wohl bei Keinem allein abgelaufen.

Dadurch, wodurch der Meiſter ſich ehrt, wird aber auch die Schule ſich ehren. Anhänglichkeit an einen Meiſter iſt löblich, wenn ſie nicht in Schülerhaftigkeit ausartet, die mit Unduldſamkeit, Gewiſſenloſigkeit und wahrer Inhumanität Alles von ſich ſtößt und herabwürdigt, was nicht auf das Wort des Lehrers zurückgeführt werden kann, oder nur der Nachhall dieſes Wortes iſt.

Dadurch wird nicht nur die Schule ſelbſt, und mit ihr der Meiſter verunehrt [1]), ſondern der Gang der Entwicklung wird auch

---

1) Das Weſen der Schülerhaftigkeit ſo wie der Schule, der letztern natürlich im böſen Sinne, hat auf treffliche, und darum jetzt noch in der Hauptſache ganz richtige Weiſe Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim bezeichnet; er ſagt nämlich von der ſich als Theologie geltend machenden Philoſophie verſchiedener Schulen: Hinc tandem theologia (quae mixtione quadam ex divinis eloquiis et philosophicis rationibus conflata erat, insuper et novo quodam ac ab antiquorum usu alieno tradendi genere per quaestiunculas et argutos syllogismos absque omni sermonis elegantia conscripta) in sophismata paulatim delapsa est, dum recentiores isti theosophistae, qui non nisi empto titulo theologi sunt, ex tam sublimi facultate quandam *logomachiam* fecerunt, fabricantes opiniones, et scripturis vim inferentes, intricatis verbis alienum sensum illis obducentes, multa admodum jurgiorum seminaria excogitare ausi, quibus litigiosis sophistis contendendi materiam praebent, dum *formas abstrahunt*, dum discutiunt intellectus, dum *voces ipsas genera dicunt et species*, dum alii rebus, alii solis nominibus inhaerent, et quod uni subtrahunt, alteri adscribunt. Atque ipsam fidem nostram sacrosanctam apud sapientes hujus saeculi risui ac diffidentiae exponunt, dum multas admodum aptas jurgiis de divinis quaestiones sibi delegerunt, in quibus ingenium suum exercentes et aetatem consumentes, totius theologiae doctrinam in illis solis collocarunt. Quibus si quis sacrarum litterarum auctoritate resistere velit, mox auditurus est: littera occidit, perniciosa est, inutilis est: sed quod latet in littera, inquirendum dicent, moxque ad interpretandum, ad exponendum, ad glossandum, ad syllogizandum conversi, quemvis potius alium quam proprium litterae sensum illi induunt. Si instas acrius, si urges, contumelias recipies et asinus diceris, qui quid latet in littera, non intelligas, sed tanquam serpens sola terra vescaris. Adeo nulli penes eos pro theologis habentur, nisi qui norint egregie contendere et ad omne propositum instantiam dare, prompte fingere, et novos sensus invenire, ac monstruosis vocabulis sic obstrepere, quo non prae rei difficultate, sed prae verborum portentis intelligantur a nemine. Atque hi tunc subtiles et divini doctores vocantur: cum id effecerint, ut intelligantur quam minime. His tunc *auditorum circumstrepit multitudo*, qui quicquid ex istis hauserint, ex intimis theologiae abditis depromptum putant, *jurantque in verba magistri*, et inopi-

abgebrochen, was ſelbſt nicht im Sinne des Lehrers lag. Es iſt nicht der Wille des wahren Lehrers, daß die Schule ein αὐτος ἐφα ſpreche; dieſes ſpricht ſie in der Regel aus ſich ſelbſt, wenn ſie ſich nicht kräftig genug fühlt, den Faden da aufzufaſſen und weiter zu ſpinnen, wo er der erſterbenden Hand des Meiſters entfallen iſt. Darum hat ein treffendes Wort der geſprochen, der ſagte: „Daher denn die Wiſſenſchaft als ſolche Keiner weiter fördern wird, weder wer nicht Schüler eines Meiſters, noch wer blos Schüler, und nicht zugleich Gegner eben dieſes Meiſters iſt[1].“

Wie aber nur der, der Schüler in dieſem Sinne iſt, die Fähigkeit beſitzt, die Entwicklung weiter zu fördern, ſo iſt auch nur er es wiederum, der mit andern wiſſenſchaftlichen Männern in jenen lebendigen Verkehr zu treten und in dieſem, von der Liebe zur Wahrheit, nicht von der Eitelkeit getrieben, zu wirken im Stande iſt, in jenem Verkehre nämlich, von dem ſich die Menſchheit allein gute Folgen verſprechen kann.

Kehren wir von den Beweiſen für das Daſein Gottes zu dem fernern Verlauf der Religionsphiloſophie zurück. Der ontologiſche Beweis war der Beweis der Vernunft oder eigentlicher noch, der Beweis des Geiſtes. Die Erhebung zu Gott iſt, ſich als Endliches aufzuheben und ſich als Gott zu wiſſen. Es iſt das Geſchäft der Vernunft, jede einſeitige und unwahre Stellung aufzuheben. Sie will nichts von jener Demuth wiſſen, welche die Religion in eben jener Entgegenſetzung erkennt. Vielmehr dringt die Vernunft

---

nabile putant, si quid illi fuerit ignotum, illiusque opinionibus sic captivantur, ut nullis adversis rationibus vincantur, nullis scripturis acquiescant, sed ad sinum matris suae, in quo geniti sunt, more Antaei vires reparare contendunt, suosque doctores *in subsidium vocant*. Caeteros spernunt, et *non quid, sed a quo quid dicatur* attendunt. Hinc nullus theologorum nunc vere doctus habetur, *qui non in sectam aliquam juraverit, illamque mordicus teneat pertinaciterque defendat, illiusque nomen et stigmata nusquam non ostentet et in ore habeat*, ac ejus titulo se salutari et praeferri glorietur etc. *De incertitudine et vanitate scientiarum*. cap. XCVII.

1) Ch. H. Weiße im Syſtem der Aeſthetik. S. 3.

darauf, daß das Ich, weil es endlich iſt, ſich ſelbſt aufgebe, um ſeine wahre Exiſtenz, ſeine höchſte Affirmation, im Unendlichen zu gewinnen. Wer ſich aufgibt als Endliches, der erreicht das Göttliche[1]). Und nun die inhaltsſchwere Frage: Was iſt Religion? Hegel antwortet: Das Selbſtbewußtſein Gottes[2]).

Gewiß iſt in dieſen Beſtimmungen das rechte Maaß des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt bei Weitem überſchritten, zumal da der Geiſt ſo in Beziehung zu Gott, als zur allgemeinen Subſtanz aufgefaßt wird, daß das Ich, das Endliche, als das Accidentelle an dieſer Subſtanz, als ein Moment, als ein Unterſchied, zu dem ſich die Subſtanz beſtimmt hat, erklärt wird[3]). Dahin gehören die folgenden Sätze: „Das Endliche iſt nur weſentliches Moment des Unendlichen; das Unendliche iſt die abſolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in ſich ſelbſt iſt[4])." „Das Endliche iſt weſentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und ſo kann man ſagen, Gott iſt es ſelbſt, der ſich verendlicht, Beſtimmungen in ſich ſetzt[5])." „Nur Gott iſt; Gott aber nur durch Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt; er will das Endliche; er ſetzt es ſich als ein Anderes und wird dadurch zu einem Andern ſeiner, zu einem Endlichen: denn er hat ein Anderes ſich gegenüber. Dieß Andersſein aber iſt der Widerſpruch ſeiner mit ſich ſelbſt. Er iſt ſo das Endliche gegen Endliches. Das Wahrhafte aber iſt, daß dieſe Endlichkeit nur eine Erſcheinung iſt, er ſich ſelbſt darin hat. Das Schaffen iſt die Thätigkeit, darin liegt der Unterſchied, und darin das Moment des Endlichen. Doch dieß Beſtehen des Endlichen muß ſich wieder aufheben. So iſt denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens[6])." „Ohne Welt iſt Gott nicht Gott[7])."

Die dritte Abtheilung des erſten Theiles handelt vom Cultus. Er iſt in der Religion das Praktiſche, oder er iſt das

1) I. S. 99—135.
2) I. S. 140. II. S. 151. 330.
3) I. S. 120.
4) Daſelbſt 120. 121.
5) Daſelbſt.
6) Daſelbſt 121. 122.
7) Daſelbſt.

religiöſe Bewußtſein in ſeinem praktiſchen Verhalten, und in ſo fern die Art und Weiſe, wie die Erkenntniß der religiöſen Wahrheit in dem Thun und Handeln der Freiheit ſich äußert. In ihm ſoll die Entzweiung mit Gott aufgehoben werden. Sein erſtes Moment iſt der Glaube. Indem der Glaube beſtimmt werden muß als das Zeugniß des Geiſtes vom abſoluten Geiſte, oder als eine Gewißheit von der Wahrheit, ſo enthält dieß Verhältniß eine Vermittlung, und dadurch kommt die Einigung des abſoluten Inhalts mit dem Wiſſen, der abſolut göttliche Zuſammenhang zu Stande, welcher die Einheit des Menſchen mit Gott iſt. Im Cultus iſt Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern. Die Beſtimmung iſt aber, mich mit Gott in mir ſelbſt zuſammenzuſchließen. Nicht die Religion, ſondern die Realität der Religion ſoll durch das Handeln des Cultus in mir hervorgebracht werden. Der Zweck deſſelben iſt daher gegen meine beſondere Subjectivität gerichtet, um die Hülle abzuſtreifen und ein Geiſt zu ſein. Daher ein zweiſeitiges Thun hier erfordert wird: von Seite Gottes die Gnade, von Seite des Menſchen das Opfer. Dahin ſoll es mit mir kommen, daß der Geiſt in mir wohne und ich geiſtig ſei. Dazu wirkt aber Gott eben ſo ſehr als ich ſelbſt, und ich ſo ſehr als Gott, denn die Gnade wirkt nicht mechaniſch. Das Weſentliche, und die ewige Vorausſetzung des Cultus iſt die Verſöhnung des Göttlichen und Menſchlichen, und er ſelbſt iſt die Aufhebung der Entzweiung. Die Form der Aufhebung richtet ſich aber nach der ſchon vorhandenen Form der Trennung. Wo die Trennung nicht ſo ſtark hervortritt, da ſind die Opfer Feſte; wo aber die Trennung tief gefühlt wird, ſo wie die Schuld, da iſt es Sühnung. Wo der Gegenſatz des Guten und Böſen hervortrete, da findet Reue und Buße Statt. Als weſentliche Form des Cultus aber gibt ſich die Andacht kund. Immer aber ſucht das Subject, ſowohl durch Andacht als durch ihre Aeußerungen, über das Endliche ſich zu erheben. Es iſt eine unendliche Erhebung zu Gott. Weiterhin erſcheint die Religion als Reinigung des Herzens, als Moralität, und noch höher als Sittlichkeit im Staatsleben, und erſt im Staate kommt der ſittliche Wille zu ſeiner wahren Wirklichkeit. Staat und Kirche

ſind zwar an und für ſich nicht im Widerſpruch mit einander, denn beide ſtreben den Willen zu bilden. Allein die Vorſchriften, die von beiden ausgehen, können verſchieden ſein. Dieſer Gegenſatz iſt enthalten in dem Satze, daß die Religion auf Heiligkeit gehe, der Staat aber mit ſeiner Forderung auf Recht und Sittlichkeit. Dort ſei Beſtimmung für die Ewigkeit, hier für die Zeit ausgeſprochen. Auf dieſe Weiſe wird ein religiöſes Ideal aufgeſtellt, ein Himmel auf Erden gegen das Subſtantielle der Wirklichkeit; Entſagung der Wirklichkeit iſt die Grundbeſtimmung, die hervortritt, Kampf und Fliehen. Der ſubſtantiellen Grundlage, dem Wahrhaften, wird etwas Anderes, das höher ſein ſoll, entgegengeſetzt. Solche dem Staatszwecke entgegenlaufende Beſtimmungen ſind: Eheloſigkeit, Unthätigkeit, die in freiwilliger Armuth ihren nächſten Grund hat, ſklaviſche Obedienz ꝛc. Was daher der Staat verlangt, das verſagt die Religion. Sucht das religiöſe Princip ſeinen Willen durchzuſetzen, ſo muß der Staat Gewalt brauchen und die Partei verdrängen. Die Religion aber als Kirche muß den Kürzern ziehen. Dadurch kommt aber Unangemeſſenheit und Inconſequenz in das Ganze. Die Welt hält ſich an eine beſtimmte Religion, gibt ſich aber zugleich an entgegengeſetzte Principien hin. So jetzt die Franzoſen. Die Religion hört dann auf eine Angelegenheit für das allgemeine Leben zu ſein, ſie iſt blos noch das, was das Individuum aus ihr macht, und der Staat ignorirt ſie. Dann iſt aber auch er ſelbſt einſeitig und hat keinen wahren ewigen und freien Grund ſeines Beſtehens. Nur im Proteſtantismus iſt man dem Unangemeſſenen entgegengekommen, und das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche, wie es nach ihm beſteht, kann allein die Möglichkeit gewähren, daß Staat und Kirche ſich verſöhnen, welches eine Verſöhnung der Freiheit mit ſich ſelbſt iſt [1]).

Der zweite Theil der Religionsphiloſophie hat zu ſeinem Gegenſtande die Entwicklung der Beſonderungen, in welche die Religion auseinandergeht [2]). Das Allgemeine ent-

1) I. S. 136—180.
2) I. S. 181. bis Ende. II. S. 1—288.

ſchließt ſich zum Beſtimmten, zum Beſondern; der Begriff theilt ſich, er macht eine urſprüngliche Beſtimmung aus ſich. Aber erſt in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was ſie an und für ſich iſt, was ihr Begriff iſt; die wirkliche Religion iſt dem Begriffe angemeſſen. Es iſt die Arbeit des Geiſtes durch Jahrtauſende geweſen, den Begriff der Religion auszuführen [1]). Die beſtimmte Religion theilt ſich I. in die Naturreligion und II. in die Religion der geiſtigen Individualität. Die Naturreligion zerfällt aber nach den verſchiedenen Formen ihrer Exiſtenz wieder a) in die Religion der Zauberei, b) in die Religion der Phantaſie und c) in die Religion im Uebergange auf eine höhere Stufe, wo dann die beiden Arten, die Lichtreligion und die Religion des Räthſels vorkommen [2]).

In der Naturreligion iſt das Geiſtige in die Natürlichkeit verſunken; es iſt hier unmittelbare Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, und das Göttliche wird in der Natur angeſchaut. Dieſe Einheit des Geiſtigen mit der Natur iſt dem Begriff des Geiſtes um ſo weniger angemeſſen, weil er, ſo lange er in ihr

---

1) Es ſei hier erlaubt, als Parallele die Entwicklung der Philoſophie anzuführen. Im VI. Bande der Geſammtausgabe der Werke Hegels heißt es S. 166. 167.: „Die verſchiedenen Stufen der logiſchen Idee finden wir in der Geſchichte der Philoſophie in der Geſtalt nach einander hervorgetretener philoſophiſcher Syſteme, deren jedes eine beſondere Definition des Abſoluten zu ſeiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logiſchen Idee ſich als ein Fortgang vom Abſtracten zum Concreten erweiſt, eben ſo ſind dann auch in der Geſchichte der Philoſophie die früheſten Syſteme die abſtracteſten und damit zugleich die ärmſten. Das Verhältniß aber der frühern zu den ſpätern philoſophiſchen Syſtemen iſt im Allgemeinen daſſelbe, wie das Verhältniß der frühern zu den ſpätern Stufen der logiſchen Idee, und zwar von der Art, daß die frühern die ſpätern als aufgehoben in ſich enthalten. Dieß iſt die wahre Bedeutung der in der Geſchichte der Philoſophie vorkommenden und ſo oft mißverſtandenen Widerlegung des einen philoſophiſchen Syſtems durch ein anderes.“

2) I. S. 183—188.

ſteht, eben ſo wenig zum Bewußtſein des Wahren, als zur Erkenntniß des Guten und Böſen kommt. Dieſe Einheit mit der Natur wird gewöhnlich der Zuſtand der Unſchuld, der paradieſiſche Zuſtand genannt; an ſich iſt es aber der Zuſtand der Rohheit, weil weder Vernunft noch Freiheit in Wirklichkeit vorhanden ſind. Deßwegen wird mit mehr Recht geſagt, der Menſch, der hier dem Thiere gleicht, ſei von Natur böſe. Jene Einheit muß daher aufhören, das Paradies verloren gehen, und dieſer Verluſt als göttliche Nothwendigkeit angeſehen werden. Das alſo, was in der Bibel Sündenfall genannt wird, iſt nicht eine zufällige Geſchichte, ſondern die ewige, nothwendige Geſchichte des Menſchen, nur in äußerlicher, mythiſcher Weiſe ausgedrückt[1]).

Die Naturreligion iſt nach der obigen Abtheilung

a) Religion der Zauberei und zwar 1) die Religion der zauberiſchen Macht. Der Menſch ſucht ſich hier durch zauberiſche Mittel zum Herrſcher der Natur aufzuwerfen, und ſich von ihren mächtigen Einwirkungen, vor denen er ſich fürchtet, zu befreien, wie vor Stürmen, Gewittern, Erdbeben u. dgl. Die Mittel hiezu ſind jene, durch welche ſich der Menſch ſelbſt ſinnlich betäubt, als Freſſen, Muſik, Geſchrei, Tanz, ausſchweifende Hingabe an das Geſchlechtliche. Hier iſt die Religion in Wahrheit noch nicht vorhanden[2]). Auf dieſer Stufe ſtehen die Africaner, Mongolen, Chineſen.

Von der Wildheit, Begierde und Zügelloſigkeit der Religion der zauberiſchen Macht kehrt die Religion ſelbſt in ſich zurück und gelangt zur Abſtraction von dem Aeußern; die Rückkehr und Einkehr in den Tiefen des Bewußtſeins iſt

2) die Religion des Inſichſeins, welches die Religion der Buddhiſten iſt. Hier erwacht das Gefühl der Freiheit und der Unſterblichkeit; das Göttliche aber tritt auf als Objectives, als das Eine, ewige und unveränderliche Sein, als in ſich ruhende und in ſich beharrende Subſtantialität, der gegenüber alles Einzelne nur Schein iſt. Während aber an dem Einen Sein, welches das Sein in allem Daſein iſt, keine Beſtimmungen, kein

1) I. S. 189—219. vgl. II. S. 62—67.

2) I. S. 219—252

Unterſchied und keine Beſonderheiten gefunden werden, ſo iſt das Göttliche gleich dem Nichts [1]).

b) Religion der Phantaſie iſt die Religion der Indier. Sie reiht ſich an die Religion des Inſichſeins an, iſt aber zugleich weitere Entwicklung. Die Entwickelung beſteht darin, daß die allgemeine Subſtanz ſich beſondert und die Welt als etwas Selbſtſtändiges angeſehen wird. Im Ganzen iſt aber noch keine feſte Haltung in den Beſtimmungen, die Ausführungen ſind phantaſtiſch, willkührlich und träumeriſch [2]). Auf dieſe Form folgt

c) die Religion im Uebergange auf eine höhere Stufe, und zwar

1) die Religion des Guten oder die Lichtreligion. Der Religion der Phantaſie gegenüber, in der die beſondern Geſtalten des Göttlichen in einander zerfließen, tritt die Religion des Guten; in ihr zeigt ſich das Göttliche als das Gute und als die Affirmation ſeiner ſelbſt. Dieſe Geſtalt des Göttlichen finden wir bei den Perſern. Allein das Gute beſteht hier neben dem Böſen, und der Gegenſatz iſt ein unaufgelöſter; das Böſe iſt vom Guten noch nicht überwunden, und es gleicht dieſe Form der Religion der einſeitigen Vorſtellung der Theologie neuerer Zeit, nach welcher das Endliche und Unendliche unverſöhnbare Gegenſätze ſind. Dieſe Weisheit der modernen Theologie iſt aber nur Manichäismus [3]). Die zweite Form des Ueberganges iſt

2) die Religion des Räthſels, und ſtellt ſich dar in der Religion der Aegypter; den räthſelhaften Charakter hat dieſe Religion darin, daß in ihr das Negative mit dem Affirmativen in Ein und dasſelbe Subject geſetzt wird, und dieſe Setzung in ſymboliſcher Weiſe geſchieht. Jenes Affirmative und Negative iſt das Negative und Affirmative des Indiſchen und Perſiſchen, die abwechſelnde Extreme zu einander bilden, und zwar des Guten und Böſen, des Lebens und des Todes; dieſe Extreme treten in der ägyptiſchen Religion zur ſubjectiven Einheit zuſammen. Das Räthſel, das nicht begriffen werden konnte, iſt das Sterben.

1) I. S. 253—275.

2) I. S. 275—326.

3) I. S. 326—329. u. 329—342.

Oſiris iſt die Identität jener Beſtimmungen. Denn er iſt nicht nur der poſitive Grund des Lebens, ſondern er ſtirbt auch, um das Negative an ſich nicht auszuſchließen. Allein er kehrt aus dem Endlichen und der endlichen Beſchränkung wieder zum Unendlichen, aus dem Tode wieder ins Leben zurück, und beweiſt, daß der Tod ein nothwendiger Moment des Lebens ſei. Dadurch erſcheint er aber ſelbſt als die wahrhafte, unendliche Perſönlichkeit[1]).

Die zweite Form der beſtimmten Religion iſt die Religion der geiſtigen Individualität. Hier wird der Geiſt ſich ſeiner als der Subſtanz bewußt, er beſtimmt ſich durch das Denken als geiſtiges Subject, und die Natur wird jetzt zum Accidentellen. Der Fortgang wird ſomit nicht mehr am Aeuſſern gemacht, ſondern am Begriffe ſelbſt. Die metaphyſiſchen Begriffe dieſer Sphäre ſind: a) die Einheit, b) die Nothwendigkeit und c) die Zweckmäßigkeit. Das göttliche Weſen erſcheint daher erſtens als Einheit, abſolute Subjectivität, zweitens als innere Nothwendigkeit, drittens als äuſſere Nothwendigkeit oder Zweckmäßigkeit[2]). Die Religionen aber, die hier zur Erſcheinung kommen, ſind 1) die Religion der Erhabenheit, 2) die Religion der Schönheit, und 3) die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verſtandes[3]).

1) Die Religion der Erhabenheit oder die jüdiſche Religion. Das Gemeinſame in dieſer Sphäre iſt die Idealität des Natürlichen, daß es dem Geiſtigen unterworfen iſt, daß der Gott gewußt wird als Geiſt für ſich, zunächſt als Geiſt, deſſen Beſtimmungen vernünftig, ſittlich ſind. Aber dieſer Gott hat noch einen beſondern Inhalt. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die beſondern geiſtigen und ſittlichen Mächte zuſammengefaßt werden aus der Beſonderheit in Eine geiſtige Einheit. Die Wahrheit des Beſondern iſt die allgemeine Einheit, die Subjectivität iſt concret in ſich, in ſo fern ſie das Beſondere in ſich hat, aber dieſes ſo in ſich hat, daß ſie weſentlich als Subjectivität iſt. Das Abſolute, Gott, iſt beſtimmt

1) I. S. 342—376. (Ende des I. Bandes.)

2) II. S. 3—35.

3) II. S. 35—39.

als die Eine Subjectivität, reine Subjectivität, eben damit in ſich allgemeine, oder umgekehrt: dieſe Subjectivität, die in ſich die allgemeine iſt, iſt ſchlechthin nur Eine. Es iſt die Einheit Gottes, daß das Bewußtſein von Gott als Einem iſt. Es iſt nicht darum zu thun, daß an ſich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indiſch-chineſiſchen Religion; aber da iſt Gott nicht als unendliche Subjectivität geſetzt, wenn ſeine Einheit nur an ſich iſt, und ſie wird nicht gewußt, iſt nicht reines Bewußtſein als Subjectivität. Gott iſt hier nicht gewußt als Einer, auch nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verſchwindet ſo die unmittelbare natürliche Weiſe, wie ſie noch in der perſiſchen Religion als Licht geſetzt iſt. Die Religion iſt als die des Geiſtes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens geſetzt. Dieſe Einheit Gottes enthält in ſich Eine, damit abſolute Macht, und in dieſer iſt alle Aeuſſerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, ſinnliche Geſtaltung, Bild aufgehoben. Gott iſt hier geſtaltlos, nicht nach äuſſerlicher ſinnlicher Geſtalt; bildlos, er iſt nicht für die ſinnliche Vorſtellung ſondern er iſt nur für den Gedanken. Als der Eine iſt er ſchlechthin ausſchließend, nicht einen Andern neben ihm habend, nichts neben ſich duldend, was Selbſtſtändigkeit hätte. In dem göttlichen Urtheile: Gott iſt die Weisheit, iſt enthalten ſein ſich Beſtimmen, ſein Urtheilen, näher damit ſein Erſchaffen. Der Geiſt iſt ſchlechthin ſich in ſich vermittelnd, das Thätige; dieſe Thätigkeit iſt ein von ſich Unterſcheiden, Urtheilen (urſprüngliche Theilung); die Welt iſt das vom Geiſt Geſetzte; ſie iſt gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber iſt das Affirmative, der Schöpfer; in ihm iſt das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts iſt die Welt entſtanden aus der abſoluten Fülle der Macht des Guten; ſie iſt aus dem Nichts ihrer ſelbſt geſchaffen, welches (ihr Anderer) Gott iſt. Als Schöpfer iſt Gott hierin Subjectivität, die ihre Beſtimmungen als Freies entlaſſen kann. Darin beſteht eben die Güte. Darin aber, daß das Sein des Endlichen keine wahrhafte Selbſtſtändigkeit iſt, ſondern ein Nichtiges, erſcheint die Gerechtigkeit der abſoluten Macht. Darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Die Gerechtigkeit iſt

das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde. Die Welt und die Dinge ſind jetzt proſaiſch, entgöttert. Gegen den natürlichen Zuſammenhang der Dinge tritt aber das Wunder auf. In frühern Religionen gibt es kein Wunder: in der indiſchen iſt Alles ſchon verrückt von Haus aus. Erſt im Gegenſatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgeſetze, Geſetzlichkeit der Natur, wenn dieſe Geſetze auch nicht erkannt werden, ſondern nur ein Bewußtſein iſt eines natürlichen Zuſammenhanges, erſt da tritt die Beſtimmung von Wunder ein, was vorgeſtellt wird ſo, daß Gott an einem Einzelnen ſich manifeſtirt. Das Wunder wird gefaßt als zufällige Manifeſtation Gottes; die wahrhafte Manifeſtation Gottes an die Welt iſt die abſolute, ewige, und die Art und Weiſe dieſer Manifeſtation, die Form derſelben, erſcheint als die Erhabenheit. Das endliche Subject in ſich kann man nicht erhaben nennen; das Subject iſt hier das abſolute, an und für ſich, es iſt heilig. Die Erhabenheit iſt erſt die Erſcheinung, Beziehung dieſes Subjects auf die Welt, daß dieſe als Manifeſtation dieſes Subjects gefaßt wird, aber als Manifeſtation, die nicht affirmativ iſt, oder die, indem ſie affirmativ zwar iſt, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche negirt wird als ein Unangemeſſenes und als ſolches gewußt. Es iſt die Erſcheinung, Manifeſtation Gottes in der Welt, daß dieſes Erſcheinen ſich zugleich zeigt als erhaben über dieſe Erſcheinung in der Realität. Die Erhabenheit vertilgt zugleich den Stoff, das Material, an dem das Erhabene erſcheint.

Die Erhabenheit iſt aber nur erſt die Vorſtellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck Gottes überhaupt kann nur er ſelbſt ſein, daß ſein Begriff ihm gegenſtändlich werde, er ſich ſelbſt in der Realiſation habe. Der endliche Geiſt iſt weſentlich Bewußtſein; Gott muß alſo Gegenſtand des Bewußtſeins als des Wiſſens ſein, dieß iſt, daß er anerkannt, geprieſen werde. Die Ehre Gottes iſt zunächſt ſein Zweck. Der weſentliche Zweck iſt der ſittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Menſch in dem, was er thut, das Geſetzliche, Rechte vor Augen habe. Dieß Geſetzliche, Rechte, iſt das Göttliche. Dadurch iſt auch das Wohlſein des Menſchen göttlich berechtigt; aber es hat nur dieſe Berech-

tigung, in ſo fern es dem Göttlichen gemäß iſt, dem ſittlichen, göttlichen Geſetz. Das Subject weiß nun, daß Gott das Band dieſer Nothwendigkeit des Wohlergehens iſt, dieſe Einheit, welche das Wohlſein hervorbringt, angemeſſen dem Rechtthun, daß dieſer Zuſammenhang — der göttliche, allgemeine Wille und das Göttliche iſt dieſe Macht dazu, aber auch dieſer in ſich beſtimmte Wille — iſt. Daß dieſes zuſammengeknüpft iſt, dieſes Bewußtſein iſt dieſer Glaube, Zuverſicht, dieſe iſt im jüdiſchen Volke eine Grundſeite, bewunderungswürdige Seite. Von dieſer Zuverſicht ſind die altteſtamentlichen Schriften voll, beſonders die Pſalmen und das Buch Hiob. Die Weisheit als Begriff des Zweckes iſt aber noch unbeſtimmt. Die Allgemeinheit muß daher in der Realität zum Einzelnen umſchlagen. Dieſer reale Zweck Gottes iſt aber die zur Nation erweiterte Familie, die von den übrigen Nationen getrennt iſt. Ihr iſt daher auch ein eigener unveräuſſerlicher Boden angewieſen zum Beſitze. Gott iſt Herr und Geſetzgeber. Das Geſetz iſt durch Moſes nicht gegeben, ſondern nur bekannt gemacht worden. Da aber die Unſterblichkeit der Seele noch nicht anerkannt war, ſo gab es keinen über dieſes Leben hinausreichenden Zweck, ſondern es war der Zweck nur der, ſich und ſeine Familie zu erhalten. Gehorſam und Strafe ſind deßhalb auch nur ſinnlich, äuſſerlich [1]).

2) Die Religion der Schönheit, oder die griechiſche Religion. In der Religion der Erhabenheit wird das Natürliche beherrſcht von der freien Subjectivität, in der das Andere nur Ideelles iſt, kein wahrhaftes Beſtehen gegen die freie Subjectivität hat. Der Geiſt iſt ſich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit. Die andere Beſtimmung iſt, daß das Natürliche, Endliche verklärt iſt im Geiſte, in der Freiheit des Geiſtes; ſeine Verklärung beſteht darin, daß es Zeichen wird des Geiſtigen, wobei in dieſer Verklärung des Phyſiſch- oder Geiſtig-Natürlichen das Natürliche ſelbſt als Endliches gegenüberſteht, als andere Seite zu jener Weſentlichkeit, jenem Subſtantiellen, dem Gott. Dieſer iſt freie Subjectivität, an der das Endliche nur als Zeichen geſetzt iſt, indem er, der Geiſt, erſcheint.

1) II. S. 39—82.

Das iſt die Weiſe der präſenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbeſtimmung iſt die Weiſe dieß, daß der Zweck nicht nur einer ſei, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beſchränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier iſt der reale Zweck nicht mehr ausſchließend, läßt Vieles neben ſich gelten: die Heiterkeit, Toleranz des Zweckes ſind geiſtige Beſtimmungen, ſind ſelbſt beſtimmt. Es ſind vielerlei Subjecte, die neben einander gelten, viele Einheiten, auf die die daſeiende Welt, die Mittel ſich beziehen; damit iſt die Freundlichkeit des Subjects mit dem Daſein geſetzt. Ueber den ſchönen Individualitäten ſchwebt aber die Macht, ſubjectlos, weisheitslos, unbeſtimmt, eine kalte Nothwendigkeit, als das Fatum des Schönen [1]).

3) Die Religion der Zweckmäßigkeit, oder die römiſche Religion. Das Dritte iſt gleichfalls endlicher beſonderer Zweck, der ſich in ſeiner Beſonderheit der Allgemeinheit einbildet, erweitert zum Allgemeinen und ſich ſo mit der Beſonderheit erfüllt. Allgemeinheit, die zugleich empiriſch äuſſerlich iſt, nicht die wahrhafte des Begriffs, ſondern die die Welt, die Völker erfaſſend ſie zur Allgemeinheit erweitert, die Beſtimmtheit zugleich verliert, die kalte, abſolute, abſtracte Macht zum Zwecke hat, und an ſich zwecklos iſt. Das griechiſche Volksleben iſt noch in mehrere kleine Staaten und Culte getheilt. Es handelt ſich aber um die Freiheit des Menſchen, nicht um die des Bürgers. Daher tritt die römiſche Welt und die römiſche Religion als die auf, die mit Nothwendigkeit alle beſondern Zwecke zertrümmert. Zwar haben die Römer in ihrer Religion Manches von den Griechen. Aber die proſaiſche und praktiſche Ernſthaftigkeit der Römer hat Alles umgeſtellt und verändert. Der Zweck des römiſchen Lebens iſt die empiriſche Herrſchaft über alle Völker, Gott aber die Macht, dieſen Zweck zu realiſiren. Dieſer Gott erſcheint ſomit als Fortuna publica, und die den Zweck ſelbſt enthaltende Nothwendigkeit iſt Roma. Das Heilige, Göttliche erſcheint als Herrſchen; die herrſchende Roma aber erſcheint als Jupiter Capitolinus. So geht hier das Individuum im Allgemeinen der Herrſchaft

1) II. S. 36. 37. 82—128.

unter, und der Gott wird zum Mittel für ſinnliche Zwecke herabgewürdigt. So tritt aber auch die römiſche Religion auf als Zerſtörerin des einzelnen Volkslebens und der Heiterkeit aller vorhergehenden Religionen. Als abſtracte Macht brachte Rom über Alles ein ungeheures Unglück und einen allgemeinen unendlichen Schmerz. Das aber waren die Geburtswehen der Religion der Wahrheit, der chriſtlichen [1]).

Der dritte Theil der Religionsphiloſophie hat zu ſeinem Gegenſtande die abſolute Religion [2]). Das iſt die vollendete Religion, der ſich objectiv gewordene Begriff. Hier iſt es offenbar, was Gott iſt; er iſt nicht mehr ein Jenſeits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menſchen kund gethan, was er iſt, und nicht blos in einer äuſſerlichen Geſchichte, ſondern im Bewußtſein. Wir haben alſo hier die Religion der Manifeſtation Gottes, indem Gott ſich im endlichen Geiſte weiß. Die abſolute Religion iſt daher die offenbare Religion, die Religion, die ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat. Es iſt dieß die Religion, die das Sein des Geiſtes für ſich ſelbſt iſt, die Religion, in welcher ſie ſelbſt ſich objectiv geworden iſt, die chriſtliche. In ihr iſt unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geiſt, der unendliche und der endliche; ihre abſolute Identität iſt dieſe Religion, und dieß zu ihrem Inhalte zu haben. Endliches und Unendliches ſind hier zu ihrer Verſöhnung gekommen, die Subſtanz iſt eben ſo ſehr das Subject. Der Geiſt weiß die Wahrheit als ſeinen Gegenſtand, und er weiß ſie zugleich als ſein eigenes Weſen. Der frühere Schein der Fremdheit wird aufgehoben, die Verſöhnung des Menſchen iſt die Freiheit. Die abſolute Religion iſt ſomit die Religion der Wahrheit und Freiheit. Die Wahrheit iſt, ſich im Gegenſtändlichen nicht zu verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt daſſelbe, was die Wahrheit, nur mit einer Beſtimmung der Negation aus.

Die abſolute, ewige Idee iſt

1) Gott an und für ſich, in ſeiner Ewigkeit, vor Erſchaffung der Welt, auſſerhalb der Welt: Reich des Vaters.

---

1) II. S. 128—148.
2) II. S. 149—288.

2) Gott unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt und ſetzt dieſen Unterſchied als ein Anderes. Das iſt die Erſchaffung der Welt. Dieſes Erſchaffene, dieſes Andersſein ſpaltet ſich an ihm ſelbſt in zwei Seiten, die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt. Dieſes ſo Erſchaffene iſt ſo ein Anderes, zunächſt geſetzt auſſer Gott. Es iſt aber Gott weſentlich, dieß Fremde, dieß Beſondere, von ihm Getrenntgeſetzte ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee ſich dirimirt hat, abgefallen iſt von ſich ſelbſt, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen. Dieſes Fremde, Andere bringt Gott ſelbſt als Sohn aus der Entfremdung, dem Andersſein von ſich zu ſich zurück.

3) In dieſem Proceſſe der Verſöhnung iſt Gott Geiſt, und ſo der heilige Geiſt, der Geiſt in ſeiner Gemeinde. Die Endlichkeit hebt ſich im abſoluten Selbſtbewußtſein des göttlichen Geiſtes auf, in der wirklichen Einigung des Menſchen mit Gott; dieſe Einigung iſt eben die Thätigkeit des heil. Geiſtes in ſeiner Gemeinde.

Nach dieſen Beſtimmungen erhalten wir ein Reich des Vaters, ein Reich des Sohnes und ein Reich des Geiſtes.

Im Reiche des Vaters iſt Gott in ſeiner ewigen Idee an und für ſich. So betrachtet im Elemente des Gedankens iſt Gott, ſo zu ſagen, vor oder auſſer Erſchaffung der Welt. In ſo fern er ſo in ſich iſt, iſt dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität geſetzt iſt, ſelbſt nur noch die abſtracte Idee. Gott in ſeiner ewigen Idee iſt ſo noch im abſtracten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens. Dieſe reine Idee iſt es, was wir ſchon kennen. Es iſt dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie ſie für den freien Gedanken iſt, der dieß zur Grundbeſtimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit ſich zu ſein: ein Element, das noch nicht mit dem Andersſein behaftet iſt.

Die zweite Beſtimmung iſt das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorſtellung im Elemente des Vorſtellens überhaupt iſt — das Moment der Beſonderung überhaupt; das Reich des Sohnes iſt die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeins und Vorſtellens, alſo die

Differenz. Die Idee tritt aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraus in die Beſtimmung der Endlichkeit. Das ewige an und für ſich Sein iſt dieß, ſich aufzuſchließen, zu beſtimmen, zu urtheilen, ſich als Unterſchiedenes ſeiner zu ſetzen, aber der Unterſchied iſt eben ſo ewig aufgehoben, das an und für ſich Seiende iſt ewig darin in ſich zurückgekehrt und nur in ſo fern iſt es Geiſt. Das Andere iſt beſtimmt als Sohn.

Im Reiche des Geiſtes iſt die Idee im Elemente der Gemeinde. Die dritte Sphäre iſt die Idee in ihrer Beſtimmung der Einzelheit, aber zunächſt nur die Darſtellung als der Einen Einzelheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelheit, wie ſie an und für ſich iſt. Einer iſt ſo Alle; Einmal iſt Allemal. Die Einzelheit, ausſchließend, iſt für Andere Unmittelbarkeit und iſt die Rückkehr aus dem Andern in ſich. Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie zunächſt zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und dieſe zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſein iſt.

Dabei kommt es, und zwar ſchon im Reiche des Vaters, zur Beſtimmung der Trinität. Gott, der ewig an und für ſich iſt, erzeugt ſich auch ewig als ſeinen Sohn, d. h. er unterſcheidet ſich von ſich. Dieſer Unterſchied iſt nicht das Andersſein, ſondern das Unterſchiedene iſt das, von dem es geſchieden worden iſt. Aus dem Unterſchiede von ſich geht Gott ewig in die Einheit mit ſich zurück. Gott iſt Geiſt. Keine Dunkelheit, keine Färbung oder Miſchung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn iſt aus dem organiſchen Leben genommen und iſt vorſtellungsweiſe gebraucht: dieß natürliche Verhältniß iſt nur bildlich und daher nie ganz dem entſprechend, was ausgedrückt werden ſoll. Wir ſagen, Gott erzeugt ewig ſeinen Sohn, Gott unterſcheidet ſich von ſich, ſo fangen wir von Gott zu ſprechen an, er thut dieß und iſt in dem geſetzten Andern ſchlechthin bei ſich ſelbſt (die Form der Liebe): aber wir müſſen wohl wiſſen, daß Gott dieß ganze Thun ſelbſt iſt. Gott iſt der Anfang, er thut dieß, aber er iſt eben ſo auch nur das

Ende, die Totalität: ſo als Totalität iſt Gott der Geiſt. Gott als blos der Vater iſt noch nicht das Wahre (ſo ohne den Sohn iſt er in der jüdiſchen Religion gewußt), er iſt vielmehr Anfang und Ende; er iſt ſeine Vorausſetzung, macht ſich ſelbſt zur Vorausſetzung, er iſt der ewige Proceß. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe. Wenn man ſagt: Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt, aber es wäre ſinnlos, dieß nur ſo einfach, als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne es zu analyſiren, was die Liebe iſt. Denn die Liebe iſt ein Unterſcheiden zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Das Bewußtſein, Gefühl dieſer Identität iſt die Liebe, dieſes auſſer mir zu ſein: ich habe mein Selbſtbewußtſein nicht in mir, ſondern im Andern, aber dieſes Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe, — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich dieſen nicht, ſo bin ich der Widerſpruch, der auseinander geht — dieſes Andere, indem es eben ſo auſſer ſich iſt, hat ſein Selbſtbewußtſein nur in mir, und beide ſind nur dieſes Bewußtſein ihres Auſſerſichſeins und ihrer Identität, dieß Anſchauen, dieß Fühlen, dieß Wiſſen der Einheit — das iſt die Liebe.

In der göttlichen Einheit iſt die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt. Wird die Perſönlichkeit abſtract feſtgehalten, ſo erhält man drei Götter. Die unendliche Form, die Subjectivität, geht ſo verloren, und es bleibt nur das Moment der Macht. Wird aber die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt; ſo hat man das Böſe, denn die Perſönlichkeit, die ſich nicht in der göttlichen Idee aufgibt, iſt das Böſe.

Wenn Gott in der Endlichkeit erſcheint, iſt die Welt, das Andere, Gott Aeußerliche, nicht als der Sohn beſtimmt. So weit die Welt Natur iſt, tritt ſie nur in ein Verhältniß zum Menſchen, nicht zu Gott, denn die Natur weiß als ſolche nichts vom Geiſt und gehorcht ihren nothwendigen Geſetzen. Der Menſch aber dient nicht der Nothwendigkeit, er iſt frei. In ſeiner Freiheit kann er, von Gott wiſſend, aus ſeiner Subſtantialität heraustreten. Die Freiheit enthält den Gegenſatz des Guten und Böſen. Sie iſt ſo auch Quelle des Uebels. Aber auch die Verſöhnung hat in

ihr den letzten Urſprung. Auf ſinnliche Weiſe ſtellt man ſich in der Geſchichte des Sündenfalles vor, der erſte Menſch habe den Gegenſatz des Guten und Böſen bewirkt. Der erſte Menſch iſt aber der Menſch als Menſch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, ein gewiſſer, Einer von Vielen, ſondern der abſolut erſte, der Menſch ſeinem Begriffe nach. Als Strafe der Sünde wird gewöhnlich die Arbeit angeſehen. Allein Arbeit und Thätigkeit ſind des Menſchen Hoheit und Würde. Eben ſo wird die Mangelhaftigkeit, den Menſchen als den erſten vorzuſtellen, durch eine zweite Vorſtellung verbeſſert, die der Erbſchaft, durch welche, was der Erſte gethan hat, auf Andere übergegangen ſein ſoll. Die Unſterblichkeit der Seele, ein Hauptmoment der Religion, wird in der bibliſchen Erzählung vom Sündenfalle noch nicht getrennt von der Unſterblichkeit, die für die Erde gilt. Abhängig wird ſie davon gemacht, daß der Menſch vom Baume des Lebens ißt. Darin liegt, daß der Menſch durch das Erkennen unſterblich ſei; denn nur denkend iſt er eine reine freie Seele, keine thieriſche, ſterbliche.

Hat ſich der Gegenſatz des Guten und Böſen, die Entzweiung einmal entwickelt, ſo kann ihn der Menſch für ſich ſelbſt nicht aufheben und Verſöhnung bewirken. In der Entzweiung ſteht Gott dem Menſchen gegenüber als die reine Wahrheit und Freiheit, als die abſolute Einheit. Der Menſch aber weiß ſich verwickelt in den Widerſpruch, und ſeine Empfindungen ſind Demüthigung, Zerknirſchung, unendlicher Schmerz. Die Welt, die er auf der andern Seite hat, kann ihm keinen Troſt verleihen, denn ſie hat nichts zu ſeiner wirklichen Befriedigung darzubieten. Um in Wahrheit verſöhnt zu werden, muß er ſomit von ſich zu Gott übergehen, und dieſen als ſein innerſtes Weſen anerkennen, mit dem er in Ewigkeit ſein will, und damit in ewiger Wahrheit und Freiheit des Geiſtes. Es iſt daher, um Verſöhnung zu bewirken, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur eine nothwendige Bedingung, und damit ergibt ſich der Begriff vom Sohn Gottes, der im Fleiſche, in der unmittelbaren, lebendigen Wirklichkeit erſcheint. Chriſtus iſt deßwegen in der Kirche der Gottmenſch genannt worden. Dieſe ungeheure Zuſammen-

ziehung iſt es, die dem Verſtande widerſpricht; aber die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt dem Menſchen darin zum Bewußtſein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersſein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur nicht unvereinbar ſei mit dieſer Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersſein keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott iſt. Die Erſcheinung iſt ein Menſch in ſinnlicher Gegenwart. Gott in ſinnlicher Gegenwart kann keine andere Geſtalt haben, als die Geſtalt des Menſchen: im Sinnlichen, Weltlichen iſt der Menſch allein das Geiſtige; ſoll alſo das Geiſtige in ſinnlicher Geſtalt ſein, ſo muß es in menſchlicher Geſtalt ſein. Dieß iſt das Ungeheure, deſſen Nothwendigkeit wir geſehen haben. Es iſt damit geſetzt, daß die göttliche und menſchliche Natur nicht an ſich verſchieden iſt. Gott in menſchlicher Geſtalt. Die Wahrheit iſt, daß nur Eine Vernunft, Ein Geiſt iſt, daß der Geiſt als endlicher nicht wahrhafte Exiſtenz hat. Die eine Seite an Chriſtus iſt die menſchliche Seite, dieſe Erſcheinung als des lebenden Menſchen. Ein unmittelbarer Menſch in aller äußern Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältniſſen, Bedingungen; er wird geboren, hat die Bedürfniſſe aller andern Menſchen als Menſch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenſchaften, die beſonderen Neigungen derſelben, in die beſondern Intereſſen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtſchaffenheit und Lehre Statt finden kann, ſondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, ſeine Wirkſamkeit nur iſt, das höhere Bewußtſein der Menſchen auszufüllen.

Auf dieſe menſchliche Seite gehört noch die Lehre Chriſti. Indem es in der Lehre um ein neues Bewußtſein der Menſchen, eine neue Religion zu thun iſt, ſo iſt es das Bewußtſein der abſoluten Verſöhnung; damit iſt bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzuſtand; denn das äußerliche Daſein, die Exiſtenz, hat zu ihrem Subſtantiellen die Religion. Die Verſöhnung als Zuſtand ausgeſprochen iſt das Reich Gottes, eine Wirklichkeit, in der Gott herrſcht; die Geiſter, Herzen ſind verſöhnt mit ihm; ſo iſt es Gott, der zur Herrſchaft gekommen iſt. Dieſes Reich Gottes, die neue Religion hat alſo

an ſich die Beſtimmung der Negation gegen das Vorhandene; das iſt die revolutionäre, polemiſche Seite der Lehre, die alles Beſtehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umſtößt. Alle irdiſchen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden ſo ausgeſprochen. Die Worte, die in dieſem Sinne Chriſtus ſprach, ſind vom Größeſten, was je ausgeſprochen worden iſt; in der Sprache der Begeiſterung, in ſolchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die ſie herausziehen aus dem leiblichen Intereſſe, iſt dieß vorgetragen.

Aber erſt mit dem Tode Chriſti beginnt die Umkehrung des Bewußtſeins. Der Tod Chriſti iſt der Mittelpunkt, um den es ſich dreht; in ſeiner Auffaſſung liegt der Unterſchied äußerlicher Auffaſſung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiſte, aus dem Geiſte der Wahrheit, aus dem heiligen Geiſte. Der Tod iſt der Prüfſtein, an dem ſich der Glaube bewährt, indem hier weſentlich ſein Verſtehen der Erſcheinung Chriſti ſich darthut. Der Tod hat nun aber dieſen Sinn, daß Chriſtus der Gottmenſch geweſen iſt, der Gott, der zugleich die menſchliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es iſt das Loos der menſchlichen Endlichkeit, zu ſterben; der Tod iſt ſo der höchſte Beweis der Menſchlichkeit, der abſoluten Endlichkeit: und zwar iſt Chriſtus geſtorben den geſteigerten Tod des Miſſethäters; nicht nur den natürlichen Tod, ſondern ſogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze; die Menſchlichkeit iſt an ihm bis auf den äußerſten Punkt erſchienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Beſtimmung ein. Gott iſt geſtorben, Gott iſt todt — dieſes iſt der fürchterlichſte Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht iſt, die Negation ſelbſt in Gott iſt; der höchſte Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungsloſigkeit, das Aufgeben alles Höhern iſt damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber nicht hier ſtehen, ſondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält ſich in dieſem Proceß und dieſer iſt nur der Tod des Todes. Gott ſteht wieder auf zum Leben: es wendet ſich ſomit zum Gegentheil. Die Auferſtehung gehört weſentlich dem Glauben an: nur für den Glauben iſt dieſe Erſcheinung. Auf die Auferſtehung folgt die Verklärung Chriſti

und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. Dieſe Geſchichte iſt die Explication der göttlichen Natur ſelbſt. Am Tode Chriſti iſt dieſes Moment beſonders hervorzuheben, daß Gott es iſt, der den Tod getödtet hat, indem er aus demſelben hervorgeht. Damit iſt die Endlichkeit, Menſchlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes geſetzt als an dem, der ſchlechthin Gott iſt; es zeigt ſich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Andern angenommen iſt; dieſes Andere nun ſind die Menſchen, die dem göttlichen Proceß gegenüberſtehen. Es iſt ihre Endlichkeit, die Chriſtus angenommen hat, dieſe Endlichkeit, die in ihrer äußerſten Spitze das Böſe iſt; dieſe Menſchlichkeit, die ſelbſt Moment im göttlichen Leben iſt, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges beſtimmt: dieſe Endlichkeit aber in ihrem Fürſichſein gegen Gott iſt das Böſe, ein ihm Fremdes; er hat es angenommen, um es durch ſeinen Tod zu tödten. Der ſchmachvolle Tod iſt darin zugleich die unendliche Liebe. Es iſt die unendliche Liebe, daß Gott ſich mit dem ihm Fremden identiſch geſetzt hat, um es zu tödten. Dieß iſt die Bedeutung des Todes Chriſti. Chriſtus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott verſöhnt, heißt es. In dem Tode Chriſti iſt für das wahrhafte Bewußtſein des Geiſtes die Endlichkeit des Menſchen getödtet worden. Dieſer Tod des Natürlichen hat auf dieſe Weiſe allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böſe überhaupt iſt vernichtet. Die Welt iſt ſo verſöhnt worden, der Welt iſt durch dieſen Tod ihr Böſes an ſich abgenommen worden. Dieſer Tod beſtimmt ſich weiterhin als der Tod, der den Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung iſt, die aber nur Wiederherſtellung der urſprünglichen Herrlichkeit iſt. Der Tod, das Negative, iſt das Vermittelnde, daß die urſprüngliche Hoheit als erreicht geſetzt iſt. Es geht damit die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt.

In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt und zwar

ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt. An ſich Gott und todt — dieſe Vermittlung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, andrerſeits das Anſichſeiende zu ſich zurückkommt und ſo erſt Geiſt iſt. Das Bewußtſein der Gemeinde, das ſo den Uebergang macht vom bloßen Menſchen zu einem Gottmenſchen, zur Anſchauung, zum Bewußtſein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, iſt es, womit die Gemeinde beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet iſt. Die Explication der Verſöhnung iſt, daß Gott verſöhnt iſt mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott ſich gezeigt hat als mit der Welt verſöhnt zu ſein, daß das Menſchliche eben ihm nicht ein Fremdes iſt, ſondern daß dieſes Andersſein, Sichunterſcheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm ſelbſt iſt, aber allerdings ein verſchwindendes: aber er hat in dieſem Moment ſich der Gemeinde gezeigt, geoffenbaret. Dieß iſt für die Gemeinde die Geſchichte der Erſcheinung Gottes, dieſe Geſchichte iſt göttliche Geſchichte, wodurch ſie zum Bewußtſein der Wahrheit gekommen iſt. Daraus bildet ſich das Bewußtſein, das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt. Die Verſöhnung, an die geglaubt wird in Chriſto, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er iſt, aber auch als das Andere, als das ſich Unterſcheidende, Andere ſo, daß dieſes Andere Gott ſelbſt iſt, an ſich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieſes Unterſchiedes, Andersſeins, dieſe Rühkehr, dieſe Liebe der Geiſt iſt. In dieſem Bewußtſein iſt, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Untergeordnetem, ſondern Verhältniß zu Gott ſelbſt iſt. Das ſind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menſchen zum Bewußtſein gekommen iſt, die ewige Geſchichte, die ewige Bewegung, die Gott ſelbſt iſt. In dieſer Geſchichte iſt für die Gemeinde die Natur Gottes, der Geiſt durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Dieß iſt die Hauptſache; die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt,

die der Geiſt iſt; und dieſe Bewegung iſt hier an dem Individuo vorgeſtellt[1]).

Die Idee im Elemente der Gemeinde iſt das Reich des Geiſtes. Dieſe dritte Sphäre iſt die Idee in ihrer Beſtimmung der Einzelheit, aber zunächſt nur die Darſtellung als der Einen Einzelheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelheit, wie ſie an und für ſich iſt. Einer iſt ſo Alle; Einmal iſt Allemal. Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie zunächſt zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat, und dieſe zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſein iſt.

Die Gemeinde hat ihr Daſein und ihr Beſtehen, die Realiſation ihres Begriffs in der Wahrheit, in der Lehre der Kirche. In dieſe Wahrheit und in das Bewußtſein derſelben wird der Einzelne hineingezogen durch die Taufe. Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinſchaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, ſondern ſeine Welt die Kirche ſei, und ſich nur der Gemeinde anzubilden habe, die ſchon als ſein Weltzuſtand vorhanden iſt. Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig. Der Geiſt iſt nicht unmittelbar, er iſt nur, wie er ſich aus ſich gebiert; er iſt nur als der Wiedergeborne. Dieſe Wiedergeburt iſt nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsſchmerz iſt, aber vorhanden auch der Gegenſatz, der ſeiner Particularität, ſeiner beſondern Intereſſen, Leidenſchaften, Eigenſucht. Das natürliche Herz, worin der Menſch befangen iſt, iſt der Feind, der zu bekämpfen iſt. Der reale, unendliche Schmerz ſeiner Unangemeſſenheit im Verhältniß zu Gott iſt ihm, wenn nicht auch erſpart, doch gemildert; es iſt dieß aber nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen iſt.

Das Letzte iſt in dieſer Sphäre der Genuß der Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt ſich

---

1) II. S. 181–256.

hier um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, die Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbſtgefühl Gottes. Dieß iſt das Sakrament des Abendmahls, in welchem auf ſinnliche, anſchauliche Weiſe dem Menſchen gegeben wird das Bewußtſein ſeiner Verſöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geiſtes in ihm. Die Religion iſt die geiſtige und die Gemeinde iſt zunächſt im Innern, im Geiſt als ſolchem. Dieß Innere, dieſe ſich präſente Subjectivität als innere, nicht in ſich entwickelt, iſt Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat weſentlich auch Bewußtſein, Vorſtellung in der Lehre, Bedürfniſſe, Triebe, weltliche Exiſtenz überhaupt, — aber mit demſelben tritt die Trennung, die Unterſchiedenheit auf, die göttliche, objective Idee tritt dem Bewußtſein als Anderes gegenüber, das theils durch Auctorität gegeben, theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt; oder das Moment des Genuſſes iſt nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geſchaut, nur vorgeſtellt. Das Jetzt des Genuſſes zerrinnt in der Vorſtellung theils in ein Jenſeits, in einen jenſeitigen Himmel, theils in Vergangenheit, theils in Zukunft. Der Geiſt aber iſt ſchlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorſtellungen, er fordert, daß der Inhalt ſelbſt gegenwärtig ſei, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet ſei. So ſteht die Gemeide, als das Reich Gottes, einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Weltlichkeit muß vom Geiſte der Kirche durchdrungen und verklärt werden. Die Sittlichkeit kommt zu ihrer concreten Geſtaltung im Staatsleben. Der Glaube aber erhebt ſich zum Alles verklärenden Wiſſen in der chriſtlichen Philoſophie und Theologie. Theologie iſt die Wiſſenſchaft der Religion. Alles geht ſo in ſeinen Begriff, in den Gedanken zurück und der Schluß wird zum Anfang[1]).

* * *

Das iſt der kurzgefaßte Inhalt der Schrift, die wir zur Beurtheilung vor uns liegen haben. Wir dürfen darauf rechnen, daß

1) II. S. 257—288.

keinem Leſer entgangen ſein wird, daß eine nicht gewöhnliche Urkräftigkeit des Geiſtes, Scharf- und Tiefſinn, eine ſeltene Macht des Gedankens hier gefunden werde, verbunden mit gemüthlicher und kräftiger Perſönlichkeit.

Etwas Anderes aber iſt die Beantwortung der Frage, ob die hier vorgetragene Religionsphiloſophie die wahre und die chriſtliche ſei, wofür ſie ſich ſelbſt ausgibt. Wir werden dieſe Frage nicht mit einem Ja beantworten können, ſo ſehr wir auch wünſchten, dem großen Geiſte keine Vorwürfe machen zu dürfen. Die Kritik ſelbſt wird in dem Gange, den ſie nimmt, durch den Gang beſtimmt, den die Religionsphiloſophie ſelbſt eingeſchlagen hat, ohne daß es jedoch erfordert wird, bei jedem Einzelnen ängſtlich ſtehen zu bleiben, denn es iſt vielmehr unſere Aufgabe, in größern Partien das Ganze zu behandeln [1]).

1) Was zuerſt das Weſen der Religion betrifft, ſo hat Hegel im Einzelnen zwar manchmal ſehr Gutes und ſelbſt Vortreffliches über daſſelbe vorgebracht; — allein die Hauptbeſtimmung derſelben, welche ſie als das Selbſtbewußtſein Gottes ausgibt [2]), hängt mit der ganzen Weiſe der falſchen Vorſtellung zuſammen, die ſich Hegel über das Verhältniß Gottes zur Welt gebildet hatte, und das Syſtem erſcheint nothwendig als Pantheismus.

Nicht leicht kommen wir zu etwas ſchwerer, als zu der Beſtimmung, Hegel lehre Pantheismus, wenn ſich auch gleichwohl, worauf es ohnehin allein hier ankommt, wiſſenſchaftlich leicht erweiſen läßt, daß der Vorwurf nur ein gegründeter ſei. Wenn Hamann recht gut ſagt: „Die Sprache iſt der Mittelpunkt des Mißverſtandes der Vernunft mit ihr ſelbſt, theils wegen der häufigen Coincidenz des größten und kleinſten Begriffes, ſeiner Leere und Fülle in idealiſchen Sätzen, theils wegen des unendlichen

---

1) Vergl. hierüber die ſchätzbaren Bemerkungen von Dr. Sengler in der Schrift: Ueber das Weſen und die Bedeutung der ſpeculativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Allgemeine Einleitung. Mainz 1834. Specielle Einleitung. Heidelberg 1837.

2) I. S. 140. II. 151. 330. vgl. I. S. 10—12. 21. 24. 25.

der Reden vor den Schlußfiguren und dergleichen viel mehr [1]);" ſo wird es ſich fragen, ob wir von dieſem Ausſpruche eine Anwendung auf Hegel zu machen haben. Es handelt ſich hier nämlich um die ſchwerſte aller Beſtimmungen, wie Gott in der Welt vorhanden, und doch wieder von ihr entfernt ſei; wie ſie zwar ganz in ihm ruhe, von ihm aber wieder, als ganz verſchieden von ſeinem Leben, getrennt werden müſſe. Wenn daher Hegel ſagt, die ganze Philoſophie ſei Studium der Beſtimmung der Einheit [2]), ſo hätte er wohl hinzuſetzen dürfen, und dieſe Beſtimmung ſei die ſchwierigſte von allen. Kommt es daher in den Beſtimmungen der Philoſophie zu ſolchen, die wir allerdings als pantheiſtiſche anſehen müſſen, ſo ſind wir zwar vor der Hand über das Syſtem im Reinen, aber noch nicht über die Geſinnung des Mannes, dem jenes ſein Daſein verdankt. Denn um die Lebendigkeit des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Welt auch lebendig auszudrücken, glaube Vielen ſich gar nicht genug thun zu können, und ſo überſchreiten ſie allmählig die Grenze, innerhalb welcher allein das Rechte und Wahre gefunden wird.

Die Philoſophie ſucht Gott vor Allem in der Welt kennen zu lernen, in der ſich Gott geoffenbaret hat und fortwährend noch offenbaret. Sie verzichtet ſchon zum Voraus darauf, einen Gott ohne und auſſer der Welt, d. h. ohne alle Vermittlung der Welt, zu erkennen. Damit hat ſie noch nicht ausgeſagt, daß es keinen Gott auſſer der Welt gebe, ſondern nur dieß, daß wir Gott nur in ſeinen Offenbarungen zu ſuchen haben, und zwar hier hauptſächlich in den Offenbarungen der Natur und des Geiſtes, denn die anderen, auſſerordentlichen Offenbarungen hat die Philoſophie großentheils der Theologie überlaſſen. Dieſe Weiſe, Gott in der Welt der Natur und des Geiſtes kennen zu lernen, iſt ſo wenig pantheiſtiſch, daß wir ſie vielmehr eine chriſtliche nennen müſſen, weil auch das Chriſtenthum auf die natürliche Offenbarung hinweiſt, dabei aber und für ſich ſelber freilich auf eine

---

1) Hamann, Sibylliniſche Blätter, herausgegeben von Cramer. Leipzig 1819. S. 309. Sämmtl. Werke VII. Bd. S. 9.

2) I. S. 57.

höhere Offenbarung ſich ſtützt. Anders aber erſcheint uns die Philoſophie bei ihrem weitern Bewegen, das allerdings kein nothwendiges und wahres, vielmehr ein willkürliches und falſches iſt. Denn Gott, den ſie nur innerhalb der Welt erkennt, nimmt ſie ſofort an als nur ſeiend innerhalb dieſer Welt, und kommt ſo auf die Vorſtellung von einem blos innerweltlichen Gott. So wird die innerweltliche Offenbarung Gottes ſchlechthin für das göttliche Sein und Weſen ſelbſt genommen, und die Vorſtellung, daß Gott, der ſich in der Welt allerdings offenbart, perſönlich über ihr ſtehe, iſt immer mehr im Verſchwinden begriffen, und es tritt zuletzt die Vorſtellung an ihre Stelle, Gott und Welt fallen in Eins zuſammen. Wenn daher vorher der Satz ſo ſich ausſprach: Gott und die Welt ſeien für die Erkenntnißvermittlung zwei untrennbare Weſen; ſo hatte er keine andere Bedeutung als die: Gott laſſe ſich nicht erkennen als nur durch die Welt, in der er ſich offenbare, wobei aber vorausgeſetzt wurde, nicht Er ſelbſt in ſeinem ganzen Weſen und Leben ſei in der Welt und auſſer ihr nicht: ſo wird jetzt ſeine Offenbarung für ſein Leben genommen, und der frühere Satz ſtellt ſich in den um: Gott und die Welt ſeien ſchlechthin unzertrennbare Weſen und Eins; und dieſer Satz iſt der Satz des Pantheismus.

Zwiſchen dieſem Satze und jenem iſt aber Vieles in der Mitte. Deßhalb wird jede Philoſophie, die zwar zum Pantheismus ſich nicht bekennt, aber die Offenbarung Gottes in der Welt und durch ſie doch als ſein volles Sein und Leben annimmt, alſo dem Weſen nach doch pantheiſtiſch iſt, einestheils um ſich gut und richtig auszudrücken, und anderntheils um dem Vorwurf des Pantheismus zu entgehen, eine Sprache führen müſſen, der eine durchgängige Amphibolie eigen iſt. Wir werden ſpäter ſehen, daß dieß weſentlich die Sprache Hegels iſt, und zwar kam er zu ihr einerſeits durch das Streben, das in ſeiner Dialektik ſich ausſpricht, die Einheit in aller Strenge feſtzuhalten, und andrerſeits durch das Streben ſeines Herzens, die Welt als Offenbarung, Manifeſtation Gottes darzuſtellen. Während er

alſo in ſeinem Herzen wohl einen Zug zum Chriſtlichen hin an den Tag gibt, iſt er dennoch in ſeinem dialektiſchen Bewegen durchaus Pantheiſt. Die Wiſſenſchaft hat ſich aber als ſolche nur an ſein Syſtem zu halten, und es iſt ſomit gerade dieſe Seite, von der wir ihn zu begreifen haben werden.

So vielfach auch die Formen ſind, in welchen der Pantheismus ſich ſchon geltend gemacht hat, ſo hat doch die Wiſſenſchaft nur auf zwei Syſteme ihre Aufmerkſamkeit gerichtet, auf das der *Eleaten* und auf das des *Spinoza*, welches letztere der Kanon für die neuern Syſteme der Art geworden iſt. Der alte Pantheismus der *Eleaten* in der Form der Alleinheit war, wie wir oben geſehen haben, nicht Pantheismus in äuſſerer Totalität, ſo daß alles Materielle Gott wäre, das Feuer etwa, das da brennt, das Waſſer, das da fließt ꝛc., ſondern das pantheiſtiſche Moment war der durch das All ſich hindurchziehende und dieſes zuſammenhaltende Eine unperſönliche Geiſt, der aber nur der Geiſt dieſes All iſt und nichts über daſſelbe hinaus, was eben den Begriff der Alleinheit gibt. Nur dieſem Einen wurde das Sein zugeſchrieben, denn das Mannigfaltige iſt das Nichtſein[1]). Von der Starrheit, die in der Einheit der Eleaten war, befreite den Pantheismus *Spinoza*, der in ſeinem allerdings ſehr lebensvollen Syſteme die Gottheit als die *allgemeine Subſtanz* begriff, in welche er Alles entweder als *Attribut* oder als *Modus* anfnahm, deren Modificationen ſich innerhalb der Subſtanz und zum Zwecke derſelben entfalten[2]). In dieſem Allgemeinen iſt alles Einzelne vernichtet, und Gott iſt eben Eins, weil neben ihm nichts iſt, denn in Allem iſt nur Er.

Dieſe unwahre Seite am Syſteme des Spinoza vertilgt zu haben, rühmt ſich die Hegelſche Philoſophie an allen Orten. Der Fortſchritt, der von Hegel gemacht ſein ſoll, liegt in der Beſtimmung, **Gott ſei nicht blos die Subſtanz, ſondern auch das**

---

1) Aristotelis Metaphys. I. 5. De coelo III. 1. Parmenides περι φυσεως. v. 56. 76.

2) Spinozae Ethic. part. I. prop. 5. definit. 4. 5. 6. prop. 15. part. II. schol. prop. 7.

Subject. Gott hört damit nicht auf, Subſtanz zu ſein, er iſt nur zu gleicher Zeit auch Subject, und eben ſo Subject wie Subſtanz. In der der Gott beigelegten Subjectivität ſuchte Hegel das Moment der Perſönlichkeit zu gewinnen, und zur göttlichen Perſönlichkeit vorgedrungen zu ſein, iſt eben der Fortſchritt, der mit Rückſicht auf Spinoza gemacht worden ſei. Wir unſererſeits, mit der eigentlichen Sachlage nicht mehr unbekannt[1]), unterlaſſen es, an dieſem Orte zu beſtimmen, ob der Fortſchritt wirklich gemacht worden ſei, und ob nicht Spinoza, der die Subſtanz nach zwei Seiten betrachtete, nach der unendlichen Ausdehnung und nach dem unendlichen Denken unter dieſem letzten die Subjectivität verſtanden habe, zu der Hegel fortgeſchritten ſein will[2]). Und ſo bleiben wir bei der Frage ſtehen, ob durch den ſogenannten Fortſchritt in und durch die Hegelſche Philoſophie das pantheiſtiſche Moment auch wirklich entfernt worden ſei.

Vor dieſer Unterſuchung wird es aber wohl nicht unerſprießlich ſein, im Allgemeinen anzugeben, welches die chriſtlich-theiſtiſche Anſicht ſei, und wie ſie der pantheiſtiſchen im Allgemeinen gegenüberſtehe, von der Seite nämlich das Ganze angeſehen, von welcher Hegel aus ſelbſt ſeine Richtung gegen den Pantheismus nehmen wollte, von der Seite der Idee und des Geiſtes, oder von der Seite der Subjectivität aus. Es war nämlich kein geringer Gedanke Hegels, in der Wiſſenſchaft eine Darſtellung Gottes vor Erſchaffung der Welt und des endlichen Geiſtes zu verſuchen, und das göttliche Denken als das abſolute Prius des geſammten Daſeins hinzuſtellen. Allein es fragt ſich nur, ob der von Hegel hervor-

1) Vgl. das ſchon früher über die Hegelſche Subjectivität und Perſönlichkeit Bemerkte.

2) In der Rechtsphiloſophie ſagt Hegel §. 35. S. 74: „Vom Subject iſt die Perſon weſentlich verſchieden, denn das Subject iſt nur die Möglichkeit der Perſönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subject iſt.“ Was iſt aber Perſon? Dieß hat Hegel nur in ſo weit beantwortet, als ihm daran lag, die Rechtsfähigkeit des Menſchen zu deduciren: Der Menſch iſt als Perſon das freie, durch Freiheit aber zum Staatsleben berechtigte Weſen.

gehobene göttliche Gedanke vor der Weltwerdung der die Welt denkende Geiſt Gottes ſelbſt ſei, der perſönliches Bewußtſein hat, oder jene leere Allgemeinheit des Denkens, die ſich erſt in der Welt zur wirklichen und lebendigen Perſönlichkeit entfalten, erſt entwickeln und heranbilden muß. Jenes iſt die chriſtliche Anſicht, dieſes die pantheiſtiſche. Die pantheiſtiſche Vorſtellung kommt ſtets zu einer Immanenz Gottes in der Welt, aber nie zugleich zu einer Transcendenz des göttlichen Weſens über die Welt hinaus; Gott iſt nur innerweltlich, aber nicht zugleich auſſerweltlich. Und nun kann erſt die Frage hergeſetzt werden, deren Beantwortung entweder pantheiſtiſch oder chriſtlich ſein muß; weil es von dieſer Seite aus nicht leicht ein Drittes gibt. Die entſcheidende Frage iſt aber die: Iſt der in der Welt ſich entwickelnde Geiſt mit dem Maaße der in der Entwicklung ſich kundgebenden Kräfte der Geiſt Gottes ſelbſt oder nicht? — Was mit Ja antwortet, iſt Pantheismus, was mit Nein, Chriſtenthum, welches als den geſchichtlich ſich entfaltenden Geiſt nur den endlichen, creatürlichen begreifen kann. Aus dieſem Nein folgt aber nicht, daß das Chriſtenthum einen unlebendigen Gott und ein unlebendiges Verhältniß zwiſchen der Gottheit und der Welt, insbeſondere dem endlichen Geiſte, der eben das in der Zeit ſich Entwickelnde iſt, erkenne. Im Puncte der Lebendigkeit ſteht die chriſtliche Weltanſicht der pantheiſtiſchen nicht nach, nur iſt ſeine Lebendigkeit die freie, und darum allein wahre Lebendigkeit. Das Chriſtenthum lehrt, daß wir in Gott leben, weben und ſind, es erkennt Gottes Geiſt als den allſchaffenden, allwirkenden, allbelebenden Geiſt; alles Leben iſt urſprünglich aus ihm. Allein das Chriſtenthum hütet ſich wohl, Gott in die Welt einzuſchließen; denn er iſt nicht das All, er ſteht über ihm als ſein Schöpfer, als perſönlicher, ſelbſtbewußter Geiſt, der als der allmächtige zugleich die Welt mit Allem, was ſie hat, aus dem Nichts erſchaffen hat[1]). Der Pantheismus hingegen verknüpft das Leben des Univerſums mit dem Leben

---

1) Siehe oben S. 150 — 172.

Gottes ſo ſehr, daß beiderlei Leben in Ein und Daſſelbe Leben zuſammenfallen. Das Endliche gehört hier ſomit weſentlich und nothwendig zum göttlichen Leben, iſt weſentliches, nothwendiges Moment im göttlichen Leben, und Gott ohne die Welt iſt nicht Gott. Das Chriſtenthum aber verflicht das Endliche mit Gott nur in ſo weit, als das Grundverhältniß zwiſchen Gott und Welt es will. Das Endliche iſt und bleibt die Creatur, folglich das Abhängige, Relative; Gott aber als der Schöpfer der Creatur iſt der Abſolute, Unabhängige; wie er Gott war vor der Welt, ſo iſt und bleibt er auch jetzt Gott ohne die Welt. Gott geht mit ſeinem Leben nicht ein in das Leben der Welt, ſo daß das Endliche nothwendiges und weſentliches Moment im göttlichen Leben wäre. Somit iſt auch das Maaß des in der Welt verbreiteten Geiſtes nicht das Maaß des abſoluten, göttlichen Geiſtes. Das Leben des perſönlichen Gottes, oder das perſönliche Leben Gottes iſt vom Leben der Welt getrennt, in der Weiſe nämlich, daß Gott auch ohne die Welt Gott iſt, und zwar iſt dieſe Trennung, ſo fern unſer Satz dem pantheiſtiſchen gegenübergeſtellt wird, eine weſentliche und nothwendige, was von Leuten, die geſunden Geiſtes ſind, hoffentlich nicht ſo verſtanden werden kann, ich trenne Gott weſentlich und nothwendig von der Welt. Solchen, die der Begriffe nicht mächtig ſind, und in Faſeleien ſich gefallen, mag es allerdings ſcheinen, es werde auf eine ſolche Trennung hier angetragen. Es handelt ſich aber hier weſentlich nur davon, ob Gott auch ohne die Welt Gott ſei. Dieß wird von uns behauptet, und weiter nichts, auſſer etwa noch das, was aber nothwendig dazu gehört, daß nämlich das Endliche nicht weſentliches und nothwendiges Moment im göttlichen Leben ſei. Manchem ſcheint die Idee eine ſolche Trennung nicht zuzulaſſen; aber es fehlt viel, daß das, was oft Idee genannt wird, auch wirklich Idee iſt. Es gibt Leute, die allerdings einige geiſtige Funken haben; aber dieſe entzünden ſich bei ihnen nicht zum hellen Lichte. Ihnen fehlt der Begriff, aber eben da, wo Begriffe fehlen, da ſtellt, wie der Dichter, Göthe nämlich im Fauſt, ſagt, ein Wort zur

rechten Zeit ſich ein, und dieſes Wort iſt das Wort: Idee. Auf Männer dieſer Idee findet ſich aber ſchon bei Shakespeare eine treffliche Weisſagung, wenn dieſer den Argus anredet: Purblind Argus, all eyes and no sight! [1]) Allerdings iſt am Ende das Räthſel der Verbindung Gottes mit der Welt im Ideenzuſammenhang zu ſuchen; allein dieß iſt weſentlich etwas Anderes als jene Männer der Ideen es ſich vorſtellen; denn hier beſagen die Ideen zuletzt nichts Anderes, als es laufe endlich Alles auf jenes Grundverhältniß hinaus, in welchem Gott nach ſeinen freien ewigen Beſtimmungen zur Welt ſteht, nach welchem Gott das Abſolute, die Welt aber das Relative iſt und bleibt; und wer überhaupt im Stande iſt, Verhältniſſe zu begreifen, wird jenes Grundverhältniß alſo anſehen, daß nach ihm Gott auch ohne die Welt Gott iſt, daß ſomit das Leben Gottes als Fürſichſein vom Leben der Welt getrennt ſei ohne alle weitere Frage, die hier ganz am unrechten Orte wäre und höchſtens die Ignoranz des Fragenden beweiſen könnte.

Um aber wieder auf unſern Satz zurückzukommen, ſo iſt es noch nicht genug, blos zu ſagen, das Weſen Gottes transcendire über die Welt hinaus, denn hier kann unter der Transcendenz auch das bloße Uebergreifen des Geiſtes über das Naturleben gemeint ſein, ohne daß es nothwendig wäre, daß dieſer transcendirende Geiſt jenſeits der Welt als ein perſönlicher ſtände. Eben ſo wenig iſt der Wahrheit ihr Recht widerfahren, wenn man ſagt, der göttliche Geiſt ſei das Allgemeine. In dieſem Ausdrucke liegt eine Amphibolie. Denn ſelbſt das Chriſtenthum nimmt den göttlichen Geiſt in ſo fern als den allgemeinen an, als aus dem Willen deſſelben alle Elemente und Bildungen des Lebens der ewigen Idee nach ihren Urſprung haben; allein das Chriſtenthum wird ſich nie zu dem Satze verſtehen, der Complex aller möglichen Entwickelungen und Bildungen des endlichen Geiſtes ſei der Complex, der Umfang des göttlichen Geiſtes, oder es ſei der göttliche Geiſt ſelbſt, der jener Entwicklung und Bildung unterworfen ſei.

---

1) Das heißt zu Teutſch: Blödſichtiger Argus, überall Augen, und kein Geſicht!

Damit haben wir aber ſchon ſo ſehr die Hegelſche Lehre berührt, daß wir nicht umhin können zu ſagen, die zuletzt vorgetragenen unwahren Sätze ſeien aus ihr. Die höchſte Geſtalt des Seins bei Hegel, die Wahrheit an und für ſich, oder die höchſte ſubſtantielle Wahrheit iſt der abſolute Geiſt, der zwar nicht immer Gott genannt wird, aber es doch überall iſt, wenn ſchon Beſtimmungen in ihm vorkommen, die an die Bedingungen der Zeit und des Raumes geknüpft ſind. Die logiſche Wahrheit, alſo die Wahrheit in ihrer Abſtractheit, iſt der Gott in Abſtracto; die erfüllte Wahrheit iſt die Wahrheit in Concreto, die Weltwahrheit; dieſe aber der abſolute Geiſt, und dieſer Gott. Dieſer Pantheismus ſpricht ſich deßhalb nothwendig dahin aus, das Maaß des Weltgeiſtes ſei ohne alles Weitere auch das Maaß des göttlichen Geiſtes; der Begriff der Gottheit fällt ſonach mit der Weltidee in Eins und Daſſelbe zuſammen, welche Weltidee auch der Begriff der philoſophiſchen Wahrheit genannt wird. Wir könnten denſelben Gedanken in mehrern Variationen wiederholen, z. B. das Maaß der Wahrheit in der Welt ſei das Maaß der Wahrheit in Gott; Gott als der abſolute Geiſt ſei nicht über der Welt als perſönlicher Geiſt, ſondern der abſolute Geiſt ſei nur das Subject, d. h. der Lichtblick der Weltſubſtanz. Daher konnte es bei Hegel auch zu ſolchen Beſtimmungen kommen, wie die ſind: „Ohne Welt iſt Gott nicht Gott"[1]). „Das Endliche iſt weſentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes"[2]). „Das Endliche iſt Moment des göttlichen Lebens"[3]). „Der Menſch iſt der präſente Gott[4]); Das, was Gott auſſer ſich ſetzt, iſt er ſelbſt; das Menſchliche iſt die Inhaltsbeſtimmung des Göttliſchen[5]); das Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur iſt iden-

1) I. S. 122.
2) Daſelbſt S. 121.
3) Daſelbſt S. 122.
4) Religionsph. II. 253.
5) Philoſ. d. Geſch. S. 330. 331.

tiſch[1]); das Thier iſt mit Gott Eines, aber nur an ſich[2]) u. ſ. w.

Der Hegelſche Pantheismus tritt auf in der Form der Manifeſtation Gottes, und eben dadurch kommt in das Ganze die unendliche Amphibolie. Allerdings manifeſtirt ſich Gott in der Welt, aber nicht ſich ſelbſt für ſich, semet sibi, und zwar deßwegen, weil er ſich ſelbſt, oder weil ihm ſein eigenes Weſen vor dieſer Offenbarung nicht offenbar wäre. Somit iſt auch das in der Welt ſich entwickelnde Gottesbewußtſein nur das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit, keineswegs aber das Selbſtbewußtſein Gottes, wie es Hegel ſich vorſtellt, und welches Selbſtbewußtſein Gottes er für Religion ausgibt[3]). Es iſt nach Hegel nicht die menſchliche Vernunft, welche Gott erkennt, ſondern der Geiſt Gottes im Menſchen; es iſt nach dem ſpeculativen Ausdrucke Gottes Selbſtbewußtſein, welches ſich in dem Wiſſen des Menſchen weiß[4]). Was aber das Moment des Pantheismus neben dem noch ganz beſonders enthält und ausſpricht, iſt der Satz: die Natur Gottes müſſe ſich manifeſtiren und entwickeln[5]); dieſe Manifeſtation geht weſentlich im Menſchen und durch ihn vor[6]). Hegel hält ſich hiebei an folgende Gedanken. Das Abſolute, die Idee, iſt Gott. Das Abſolute aber, die Idee, Gott, will nicht nur an ſich ſein, ſondern auch für ſich. Für ſich iſt er aber nur durch ſeine Manifeſtation. Die Manifeſtationen ſind die Hervorbringungen der Idee; Manifeſtationen und Hervorbringungen aber der Weg, auf welchem das Abſolute Geiſt wird. Der Geiſt, der nicht erſcheint, iſt nicht[7]). Damit hängt die Vorſtellung zuſammen,

1) Philoſ. d. Geſch. S. 330.
2) Philoſ. d. Geſch. S. 333.
3) I. S. 140. II. S. 151. 330.
4) Daſelbſt (II. 330.)
5) I. S. 16.
6) Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſchaft, §. 564. S. 576.
7) I. S. 17. 18.

die Manifeſtation ſei Schöpfung[1]). Dieß iſt nicht etwa eine Schöpfung aus Nichts, wie die Schöpfung ſelbſt nicht eine freie That Gottes, ſondern Gott muß ſich offenbaren, auf daß er Geiſt wird, und dieſe Offenbarung, Manifeſtation iſt Schöpfung, und dieſe ſomit eine ewige, weil nothwendige; ſie iſt eine weſentliche, nothwendige Beſtimmung des göttlichen Weſens, der göttlichen Natur, ohne die Gott nicht zum Selbſtbegriffe kommt. Denn Manifeſtation iſt hier weſentlich nur Entwicklung, Gott muß ſich entwickeln, entfalten, bewegen; der Gang iſt aber der: Gott entſchließt ſich zum Endlichen, offenbaret ſich in Natur und Geiſt, als Natur und Geiſt, und kehrt zuletzt durch das Ich in ſich ſelbſt zurück; nur durch dieſe Bewegung wird Gott lebendiger, wahrer Gott, abſoluter Geiſt. Somit hat Gott für ſich eine Geſchichte, und dieſe Geſchichte iſt eben die Geſchichte ſeiner Entwicklung, ſeiner Gottwerdung. Was daher an ſich Entwicklung des Gottesbewußtſeins der Menſchheit, und Geſchichte des religiöſen Lebens der Menſchheit iſt, das nimmt Hegel für Geſchichte Gottes, für die Schickſale des göttlichen Selbſtbewußtſeins, nur daß er in dieſe Geſchichte auch noch das Naturleben hineinzieht. Deshalb hat das ganze Syſtem drei Theile. Die Logik enthält die Idee Gottes, und zeigt wie Gott an ſich iſt, noch nicht Welt, im reinen Gedanken wohnend. Der zweite Theil der Philoſophie iſt die Naturphiloſophie, in der gezeigt wird, wie die abſolute Idee ſich entäuſſere, in der Natur manifeſtire. Der dritte Theil endlich iſt die Philoſophie des Geiſtes, in der Gott, als Natur ſich negirend und als Geiſt gewinnend, zu ſich ſelbſt zurückkehrt, und abſoluter Geiſt wird.

2) Nach dieſen Bemerkungen wenden wir uns zu dem andern Theile der Religionsphiloſophie, der die Religionen in ihrer geſchichtlichen Entwicklung enthält. Allerdings wäre auch in Hegels Lehre vom Cultus Manches und ſelbſt ſehr Vieles zu finden, was unwahr iſt, namentlich ſchon ſeine Definition, nach welcher er Selbſtgefühl, Selbſtgenuß Gottes iſt; ferner das hier

---

1) I. S. 58. Vgl. I. 18., II. 48. 60. 112. 157. Logik 2. Bd. S. 25. 200.

Behandelte, das Verhältniß, das er zwiſchen Kirche und Staat feſtſetzt, nach welchem die Kirche nur im Staate iſt.

Um aber auf die Entwicklung der Religionen zurückzukommen, ſo ſieht Hegel die verſchiedenen Religionen nur als die geſchichtlich hervortretenden beſondern Momente des Begriffs an, und es iſt nach ihm die Arbeit des Geiſtes durch Jahrtauſende geweſen, den Begriff der Religion auszuführen. Auf dieſe Weiſe treten die Religionen in ein nothwendiges Verhältniß zu einander, und damit hebt ſich das Freie in ihnen von ſelber auf. Was aber dem chriſtlichen Charakter ganz beſonders zuwider iſt, das iſt die in dieſem Syſteme nothwendige Ausſchließung der göttlichen Offenbarung als einer übernatürlichen freien That des perſönlichen Gottes. So wird von Hegel nicht die Uroffenbarung an die Spitze der Weltgeſchichte und als Anfang des religiöſen Lebens der Menſchheit geſtellt, vielmehr fängt das Geſchlecht ganz ohne Gott, und im roheſten Zuſtande an, in welchem der Menſch beinahe Thier iſt, und es iſt ſeine Aufgabe, aus dieſem Zuſtande ſich ſelbſt herauszuretten. Die anfängliche Unſchuld iſt ihm die Rohheit ſelbſt, und es war nothwendig, daß der Menſch dieſe Unſchuld verliere. Die Sünde des Adam iſt ihm daher ein glückliches Ereigniß. Dieſe niedere Anſicht iſt weſentlich nur die des Kant, bei welcher auch der zweite Adam, Chriſtus, nicht recht verſtanden werden kann. Es iſt kein kleiner Irrthum, anzunehmen, der Menſch habe ſeine Freiheit und Würde nur im Sündigen erweiſen können, und er wäre nicht eben ſo frei und noch viel freier geweſen, wenn er ſeine Freiheit in der Wahl des Guten erwieſen und bewährt hätte. Auch ſonſt ſteht dieſer unwahren Anſicht noch Vieles entgegen. Nach der chriſtlichen Anſicht, welche Hegel freilich nur bildlich verſteht, wie die Weltſchöpfung, konnte der Menſch gleich Anfangs im volleſten und weiteſten Umfange menſchlich leben, denn die Bedingungen ſeines menſchlichen Daſeins waren alle gegeben. Nach Hegel aber war dieß nicht der Fall; der Menſch war hier nicht viel mehr als Thier, und mußte ſich müheſam losarbeiten aus dieſem Zuſtande. Aber abgeſehen von dem allem, wird die chriſtliche Anſicht von der Welt und ihrer Geſchichte

weſentlich umgeſtellt, und das Chriſtenthum kann unmöglich die Beziehung zur Weltgeſchichte haben, die es wirklich hat. Nach Hegel iſt das Chriſtenthum nur die höchſte Blüthe der Naturreligionen; nach der wahren Vorſtellung aber iſt es eine zweite Schöpfung, in welcher und durch welche der Menſch vom Falle aufgerichtet und wiedergeboren wird. Wer aber den Fall nicht verſteht, verſteht auch die Wiedergeburt nicht; wer den erſten Adam nicht begreift, begreift auch den zweiten nicht.

Wenn, wie wir geſehen haben, in der Entwicklung der Religionen einerſeits das Freie aufgehoben iſt, ſo iſt auf der andern Seite nicht nur das Nothwendige geltend gemacht, ſondern dieſes Nothwendige erſcheint nun auch noch in dem gehäſſigen Sinne, daß, indem von einem Abfall des Menſchen von Gott bei Hegel nichts gewußt wird, nun alles Schlechte, alles Abſcheuliche und Gräßliche, das in den erſcheinenden Religionen dargeboten wird, nicht blos als Werk der ewigen Nothwendigkeit, ſondern ſelbſt als Werk des ſich in dieſen Religionen entwickelnden Gottes erſcheint.

Da Hegel von der eigentlichen göttlichen Offenbarung nach der ganzen Anlage ſeines Syſtems nichts wiſſen kann, ſo läßt er auch die Religionen in Einer und derſelben ſtetigen Reihe ſich entwickeln. So nimmt die jüdiſche Religion, die mit der Naturreligion in Einer Linie fortgeht, ihren Platz zwiſchen der ägyptiſchen und griechiſchen Religion, alſo zwiſchen der Religion des Räthſels und der der Schönheit ein, als ob die jüdiſche Religion, als die geoffenbarte, mit weſentlich anderm und höherem Bewußtſein nicht unendlich mehr wäre als die griechiſche Religion. Und wo doch wäre ein ſtetiger Uebergang von der ägyptiſchen Religion zur jüdiſchen, welche die Religion der Erhabenheit genannt wird, und von der jüdiſchen wiederum zur griechiſchen zu finden? — Ich ſehe ſchlechterdings keinen, der natürlich wäre. Hat etwa das Erhabene ſich zum Schönen vollends erhoben und iſt das der Grund? — Aber mit welchem Rechte nennt Hegel die jüdiſche Religion die der Erhabenheit? Allerdings iſt ſie an ſich ſehr erhaben; aber wir dächten, ſie hätte noch andere weſentliche Merkmale, die höher ſtänden,

und nach denen die Benennung hätte geſchehen ſollen. Viel beſſer dachte über dieſen Punkt Hegel früher, und zwar in derſelben Rede, die er zu Heidelberg im Jahre 1816 hielt, denn er hat es dort ausgeſprochen, „daß der Weltgeiſt früher der jüdiſchen Nation das höchſte Bewußtſein aufgeſpart habe, damit er aus ihr als ein neuer Geiſt hervorginge [1]).“ Wir ſehen dieſen Abfall von ſich ſelbſt eben ſo wohl für einen bedeutungsvollen, als für einen traurigen an. Und dann, um weiter zu gehen, iſt nicht abzuſehen, wie die römiſche Religion gerade die ſein ſoll, die zunächſt dem Chriſtenthum, mit ihm aus Einem Princip ſtammend, vorhergehen ſoll. Was indeß die bis dahin abgehandelten Religionen angeht, ſo hat Hegel, abgeſehen von dem Verfehlten, das ſchon gerügt iſt, allerdings auch nicht Geringes, ſondern viel Treffliches entwickelt, und in ſo ferne ſich Verdienſt um die Religionsphiloſophie erworben; wir bedauern nur, daß es ihm nicht in einem noch höheren Grade gelungen iſt.

3) Und nun wollen wir übergehen zur abſoluten, d. h. chriſtlichen Religion, in der ſich das Verhältniß Hegels zum Chriſtenthume am reinſten ergeben muß.

Die ganze Anſicht Hegels vom Chriſtenthume iſt an ſeine Lehre von der Dreieinigkeit, dieſe aber an ſeine Lehre vom Entwicklungsproceſſe der Gottheit geknüpft, welcher Entwicklungsproceß vorzugsweiſe Erkenntnißproceß iſt. Wie das Böſe oder die Sünde nichts Anderes iſt, als die, zudem noch nothwendige, Beſonderung der abſoluten Subſtanz, in Folge deren alle Beſonderheit, alles Individuelle ſchon um deßwillen, weil es dieſes iſt, als Sünde erſcheint; eben ſo iſt die Erlöſung aus der Sünde nur das Sichzurücknehmen der Gottheit aus ihren Beſonderungen und Individualiſirungen in die Einheit ihres für ſich ſeienden Weſens. Die göttlichen Perſonen ſind daher nur Formeln, durch welche die dialektiſche Bewegung des Abſoluten aus und zu ſich vorſtellig gemacht wird. Wir haben daher nicht an drei Perſonen zu denken, ſondern

1) Geſchichte der Philoſophie, I. Band, S. 4, oder in der Sammlung der 13. Band.

an drei nothwendige Momente in der Explication oder Geſchichte des ſich entwickelnden Gottes, die ſich zu einander verhalten wie Begriff, Urtheil und Schluß, oder wie der einfache Begriff, dann der durch Negation beſtimmte, und endlich der durch Aufhebung der Negation ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Begriff. Das Ganze läuft auf jenen Proceß hinaus, der die Geſchichte des ſich entwickelnden Lebens der Gottheit ausmacht. Der Proceß Gottes iſt aber näher der, aus der abſtracten Allgemeinheit des Bewußtſeins, das den Vater bezeichnet, ſich überzuſetzen in das endliche einzelne Bewußtſein, was unter dem Sohne verſtanden wird, daraus aber ſich wieder zurückzunehmen in die Identität mit ſich ſelbſt, worin das Moment des Geiſtes beſteht. Die Trinität bezeichnet alſo ſo recht den Proceß des göttlichen Selbſtbewußtſeins, welcher Proceß in der Welt, beſonders in der Menſchheit und durch ſie vorgeht, denn der Geiſt wird ja erſt in der Gemeinde, wie wir ſchon oben geſehen haben. Gott als blos der Vater iſt noch nicht das Wahre; er iſt nur erſt die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für ſich, das Erſte, der Anfang, das zum Urtheil, Andersſein noch nicht Aufgeſchloſſene, mit Einem Worte: der Vater iſt das reine Sein, die logiſche Idee. Marheineke hat dieſe Vorſtellung vom Vater ſehr bezeichnend und ſehr naiv ſo ausgedrückt: „Die Abſolutheit und Unmittelbarkeit der Offenbarung beſteht weſentlich darin, daß Gott ſich ſich (semet sibi) offenbart und durch das Wort nicht nur den Geſchöpfen außer ſich, ſondern ſich ſelbſt erſt offenbar oder ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſo, daß der Vater ohne den Sohn ein finſter ängſtlich Weſen in ſich ſelbſt ſein würde; woraus denn weiter folgt, daß Gott nur Gott offenbaren kann[1]). Das Zweite aber iſt das Beſondere, die Idee in der endlichen zeitlichen Erſcheinung, der Sohn. Es iſt dieß die Idee in der Aeußerlichkeit, ſo daß die äußerliche Erſcheinung umgekehrt wird zum Erſten, gewußt wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menſchlichen. An ſich aber oder

1) Marheineke, Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik, I. Ausgabe. S. 142.

näher iſt das Reich des Sohnes nur die äußere Natur und der endliche Geiſt, wodurch die Vorſtellung eine ſolche wird, die des Sohnes Gottes unwürdig iſt; denn ſowohl die Natur als der endliche Geiſt ſind ſelbſt nach Hegel das durch Beſonderung und Vereinzelung abgefallene Daſein, und es kann hier höchſtens nur das ausgeſagt werden, daß es an ſich oder der Idee nach göttlich iſt. Das Dritte iſt das Bewußtſein der Identität des Menſchlichen und Göttlichen, Gott als Geiſt; und dieſer Geiſt als exiſtirend iſt die Gemeinde, d. h. die empiriſchen Subjecte, die den Geiſt haben, die Kirche. Oder mit andern Worten: Der Vater iſt der Begriff an ſich, der Sohn das Urtheil, der heilige Geiſt aber der Schluß. Indem aber der ganze Proceß, der in und durch die Trinität vergehen ſoll, nur in der Welt vorgeht, ſind der Vater, Sohn und Geiſt, lediglich nur weltliche Principien. Sind ſie aber dieſes, und nicht, was ſie nach der chriſtlichen Anſchauung ſind; ſo ſind auch die Perſonen der Trinität, wie die Weltſchöpfung, wie die göttlichen Eigenſchaften, wie die Erlöſung u. ſ. w. nur leere Allegorien, nur Bilder und Metaphern [1]), und wir ſehen, wie es überhaupt um die Chriſtlichkeit des Hegelſchen Syſtems beſtellt iſt.

Es bedarf keiner tiefen Wiſſenſchaft des Chriſtenthums, um einzuſehen, daß dieß die Dreieinigkeit nicht iſt. Aber Hegel liegt weſentlich auch nur daran, die Natur Gottes in ihrer endlichen Geſchichte aufzuzeigen, und ſo den Geiſt durchzuführen, auszulegen, zu expliciren. Das iſt ihm die Hauptſache [2]). Und dazu muß ihm die Dreieinigkeit dienen. „Die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt; Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt, und dieſe Bewegung iſt an dem Individuo (an Chriſtus) vorgeſtellt [3]).“ „In dieſer ganzen Geſchichte (der Geſchichte Jeſu) iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für

1) II. S. 255.

2) Siehe oben S. 681. 682.

3) Daſelbſt.

ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt[1])."

Dadurch wird das Chriſtenthum und ſeine Erlöſung weſentlich umgeſtellt und ſchlechthin vernichtet. Denn da, wo Alles nur auf endliche Weiſe natürlich iſt, und Gott in einem ewigen Proceſſe nur zu ſich ſelbſt kommt, da geſchieht nichts der Menſchen wegen, da iſt mit einem Worte keine Gnade, ſondern Alles nur Natur. Nicht der Menſch wird erlöſt, ſondern Gott erlöſt nur ſich ſelbſt, und das iſt das ganze Geheimniß.

4) Wie ſtellt ſich nun aber, müſſen wir fragen, der Begriff der Gottheit dar? Oder wenn als Weiteres und Höheres die Idee betrachtet wird, wie verhält es ſich mit der Idee der Gottheit? Wir antworten: Begriff und Idee der Gottheit ſind ſchlechthin zum Verſchwinden gebracht, damit aber auch zugleich der Begriff der Religion aufgehoben. Indem wir das Eine und das Andere darzuthun unternehmen, ſetzen wir bei unſern Leſern nichts voraus, als das einfache Wiſſen, daß und wie in der Menſchheit von jeher die Idee der Gottheit im beſtimmteſten Unterſchiede von der Idee der Welt aufgefaßt wurde, ſo daß die pantheiſtiſche Verwechslung nur da eintreten konnte und eingetreten iſt, wo der wahrhaft menſchliche und darum geſchichtlich lebendige Begriff von Gott und Welt durch Irrthum verdunkelt war. Beide Begriffe aber, der von Gott und der von der Welt treten bei Hegel nicht als ſolche auf, die neben einander beſtehen können, ſondern der eine hebt nothwendig den andern auf: nach der Philoſophie Hegels iſt entweder keine Welt, oder kein Gott, denn entweder hebt ſich die Welt in Gott, oder Gott in der Welt auf. Folglich iſt das Hegel'ſche Syſtem entweder Akosmismus oder es iſt Atheismus. Für das Erſtere, für den Akosmismus, ſpricht nun allerdings an vielen Orten auf ſehr entſcheidende Weiſe Manches, wie, daß alles

1) S. 253.

Endliche nur Schein ſei, und ſich darum im Unendlichen aufhebe u. ſ. w. Allein ſehr bedenklich iſt ſchon, daß Hegel von Gott ausſagt, er ſei ohne Welt nicht Gott, denn ſo iſt ſchon nahe genug gelegt, daß die Realität Gottes zuletzt in der Welt beſtehe. Wäre aber dem wirklich ſo, d. h. würde Hegel die Realität Gottes durch den Weltinhalt gebildet ſein laſſen, ſo wäre eben damit die Idee der Gottheit ſchon aufgehoben. Wir wollen uns hierüber noch näher erklären.

Hegel erklärt die Idee für die abſolute Einheit des Begriffes und der Objectivität[1]). Würde es ſich nun zeigen, daß zwar Hegel unter dem Begriffe von Gott wohl dasſelbe verſtehe, was wir im Allgemeinen darunter begreifen, daß er aber dieſem Begriffe als realen Inhalt die objective Welt zuweiſe; ſo würde durch dieſe naturwidrige Verbindung nicht nur die Idee aufgehoben, welche die abſolute Einheit des Begriffes und der Realität iſt, ſondern auch der Begriff ſelbſt, dem ein ſolch unangemeſſener Inhalt gegeben würde.

Dieſen an ſich höchſt verhängnißvollen Fehlgriff beging Hegel aber wirklich; und eben aus ihm wird er uns ſelbſt da erklärlich, wo er ſonſt unerklärlich ſein müßte. Hegel hat ſich an vielen Orten für Religion mit ſolchem Intereſſe und mit ſolcher Wärme ausgeſprochen, daß dieß nur daraus zu erklären iſt, daß in ihm der Begriff der Gottheit lebte; aber er hat, wie wir bereits geſehen haben und noch ſehen werden, dieſem Begriff einen endlichen Inhalt gegeben. Während er daher auf der einen Seite ſteigt, ſinkt er auf der andern unaufhörlich wieder. Während er Gott im Gedanken vor ſich hat, iſt die Wirklichkeit dieſes Gottes nur die endliche Welt.

Eben daher kommt auch die in ſeinen Schriften ſo häufig erſcheinende Amphibolie, die jetzt ſogar als etwas Nothwendiges ſich zeigt, das nicht zu vermeiden war.

Daß nach Hegel der Inhalt des Gottesbegriffes die Welt ſei, die Natur und der endliche Geiſt, iſt, ſollte es durch das Bisherige nicht ſchon hinlänglich erwieſen ſein, nunmehr zu erweiſen.

---

1) Encyklopädie §. 213. S. 203,

Hegel ſagt: „Der abſolute Geiſt in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Geſtalt und des Wiſſens, iſt dem Inhalte nach der an und für ſich ſeiende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach iſt er zunächſt für das ſubjective Wiſſen der Vorſtellung[1]." Es wird keiner beſonders ſcharfſinnigen Exegeſe bedürfen, um den Sinn des eben Vernommenen zu begreifen. Was den Inhalt des abſoluten Geiſtes bildet, iſt der Geiſt der Natur und des endlichen Geiſtes; der Unterſchied zwiſchen dem Gott der Kunſt und dem Gott der Religion iſt allein der, daß die frühere Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Geſtalt und des Wiſſens nunmehr aufgehoben, und jene äuſſerliche, ſinnliche Form übergegangen iſt in die Form des ſubjectiven Wiſſens der Vorſtellung: die ſinnliche Anſchauung iſt jetzt Vorſtellung geworden. Die Sache iſt daher geblieben, und damit der Gott ſelbſt: dieſer aber iſt die unmittelbare Einheit der Natur und des Geiſtes. Dieſe Einheit iſt er noch, aber an die Stelle der ſinnlichen Anſchauung iſt die Vorſtellung getreten, dadurch aber die Einheit ſelbſt eine geiſtige geworden, was ſie auf dem Gebiete der Kunſt noch nicht war. Aber es iſt eben dieſe Form, die hier in der That wenig zur Sache thut: wir fragen allein nach dem Inhalt des Gottesgriffs, und dieſer iſt die Natur und der endliche Geiſt; dieſe Beſtimmung iſt durch die veränderte Form nicht aufgehoben worden, ſie iſt geblieben. Und dieſe Beſtimmung wird auch auf dem Gebiete der Religion nicht mehr aufgehoben; ſie bleibt durch alles Folgende hindurch. Der Begriff der Gottheit hat daher ſeine Wirklichkeit überall nur in der Natur und im endlichen Geiſte. Mag daher „das ewige Weſen ſich noch ſo ſehr von ſeiner Manifeſtation unterſcheiden, und durch dieſen Unterſchied die Erſcheinungswelt werden, in die der Inhalt tritt[2];" der abſolute Geiſt verſöhnt ſich doch alsbald mit dieſem Unterſchiede wieder, indem er ſelbſt zu gut begreift, nicht Er werde Inhalt der Welt, ſondern die Welt werde Inhalt ſeines Begriffes. Ueberall iſt daher die uneigentliche Rede

1) Encyklopädie §. 565. S. 576.
2) Encyklopädie §. 566. S. 577.

dort und nur dort, wo Gott vorgegeben wird, Inhalt der Welt zu ſein, die eigentliche, verſtändliche aber da, wo als Inhalt des Gottesbegriffes die Welt erſcheint. Zum wirklichen und wahren Inhalt des Gottesbegriffes kommt es ſomit auch überall nur dann, wenn ſich der abſolute Geiſt zur Welt erſchließt. „Es iſt der abſolute Geiſt, welcher als ſubſtantielle Macht Schöpfer Himmels und der Erde iſt, aber in dieſer ewigen Sphäre vielmehr nur ſich ſelbſt als ſeinen Sohn erzeugt, eben ſo in urſprünglicher Identität mit dieſem Unterſchiedenen bleibt, als dieſe Beſtimmung, das von dem allgemeinen Weſen unterſchiedene zu ſein, ſich ewig aufhebt, und durch dieſe Vermittlung der ſich aufhebenden Vermittlung, die erſte Subſtanz weſentlich als concrete Einzelheit und Subjectivität, — der Geiſt iſt [1])." Der Sohn aber, als welchen Gott ſich ſelbſt erzeugt, wer iſt er? — Hegel antwortet: „Die Erſchaffung der Erſcheinung iſt das Zerfallen des einigen Sohnes in den ſelbſtſtändigen Gegenſatz, einerſeits des Himmels und der Erde, der elementariſchen und concreten Natur, andererſeits des Geiſtes als mit ihr im Verhältniß ſtehend, ſomit des endlichen Geiſtes [2])." Dieß iſt mehr als deutlich. Erzeugt ſich Gott ſelbſt weſentlich als Sohn; ſo iſt zwiſchen Gott (Vater) und Sohn nicht der geringſte Unterſchied, ihr Weſen iſt ein identiſches und durchaus daſſelbe; iſt daher der Sohn die elementariſche Natur und der endliche Geiſt; ſo iſt auch Gott ſelbſt die Natur und der endliche Geiſt: dieſe ſind ſein Inhalt, ſie ſind ſein Weſen, erfüllen ſeinen Begriff, machen ſeine Realität aus. Wenn wir daher oben in ewiger Wiederkehr die Verſicherung vernommen haben, das Andere, die Natur und der endliche Geiſt, ſei der Sohn, das, in was ſich Gott entlaſſe, welches Sichentlaſſen als Schöpfung Himmels und der Erde und des endlichen Geiſtes vorgeſtellt werde; ſo haben wir jetzt auch das Speculative der Hegelſchen Anſchauung vernommen. Von dieſem endlichen Inhalte kommt der abſolute Geiſt nie los, aus ihm zehrt er und aus ihm nimmt er fortwährend ſein Leben. „Das Beſtehen der Gemeinde

1) Encyklopädie §. 567. S. 577.

2) Encyklopädie §. 568. S. 577. 578.

(der Kirche) iſt ihr fortdauerndes, ewiges Werden, welches darin begründet iſt, daß der Geiſt dieß iſt, ſich ewig zu erkennen, ſich auszuſchließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtſeins und ſich aus dieſer Endlichkeit wieder zu ſammeln und zu erfaſſen, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen und ſo das göttliche Selbſtbewußtſein hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem ſie ſich in Schaum verwandelt, duftet der Geiſt hervor[1])." Der abſolute Geiſt, was iſt er daher anders, als der Schaum der Endlichkeit? Als Subject gedacht iſt er aber das oben auf der Schöpfung liegende Fettauge, wie bei Spinoza. Es iſt daher rein undenkbar, daß der abſolute Geiſt ein auſſer der Menſchheit für ſich Beſtehendes ſei: er iſt, lebt, wirkt und pulſirt nur im Reiche der endlichen Geiſter. Daher ſagt Hegel am Ende ſeiner Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie: „Ich habe verſucht, dieſen Zug der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zuſammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Dieſe Reihe iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es gibt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen, ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und demſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Und dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz. Sie ſind ein ſchlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geiſtes ſelbſt ausſpricht, und in uns Allen lebt[2])." Auch im Beſondern ſpricht ſich ja, wie wir ſchon geſehen haben, das Allgemeine aus, daß nämlich die Welt und zwar dieſe als die ewige, Inhalt des Gottesbegriffs ſei. Fragen wir daher: was iſt die elementariſche Natur? ſo antwortet Hegel: die Natur iſt der entäuſſerte Gott. Fragen wir: was iſt das Thier? ſo antwortet er: Das Thier iſt mit Gott Eins, aber nur

1) Religionsphiloſophie II. S. 330. 2te Aufl.

2) Geſch. der Phil. III. 691.

anſich. Fragen wir endlich: was iſt der Menſch? ſo erhalten wir zur Antwort: die Subjectivität der menſchlichen Natur iſt in Gott ſelbſt, und: Der Menſch iſt unmittelbarer, präſenter Gott[1]). — Aus Allem aber folgt für jetzt, daß wir dem Hegelſchen Syſtem keinen andern Charakter, als den des Atheismus beilegen können.

5) Daraus, daß der Inhalt des Begriffs der Gottheit die Welt iſt, ergeben ſich aber beſtimmte Folgerungen, von welchen wir jetzt nur auf eine einzige die Aufmerkſamkeit hinzulenken gedenken. Iſt die Gottheit nur innerweltlich und keineswegs überweltlich; ſo iſt Hegel, der dieſes lehrt, ſchlechthin nicht über die Naturreligionen hinausgekommen; ja ſofern in den Naturreligionen unendlich oft die Ahnung, und zwar ſehr ſtark ſich ausſpricht, Gott ſtehe nicht nur über der Natur, ſondern auch über dem Menſchen[2]), iſt die Hegelſche Vorſtellung ſelbſt noch niedriger als die in jenen herrſchende anzuſetzen. Während aber Hegel bei der Creatur ſtehen bleibt, und über ſie nicht hinauskommt, iſt ſeine ganze Vorſtellung nicht nur irreligiös, ſondern er verkennt nothwendig auch dasjenige, was in den Naturreligionen ſowohl das höhere als das treibende Element iſt.

Die Vorſtellung, ſagen wir, iſt irreligiös. Die religiöſe Vorſtellung, welche im Cultus zur gottesdienſtlichen Verehrung und Anbetung wird, iſt nur dann eine reine und wahre, wenn das fromme Bewußtſein den Gegenſtand ſeiner Verehrung nicht in der Natur, zu welcher der Menſch als creatürliches Weſen ſelbſt gehört, hat; die Anbetung, als wirkliche bewußte Naturanbetung, wie ſie bei Hegel nothwendig erſcheint, verfällt dem Materiellen und das Ganze hört eben damit auf, religiös zu ſein; eben ſo wird es irreligiös bleiben, ſo lange nicht im Bewußtſein das Princip des allgemeinen und beſondern Daſeins als ein überſinnliches aufgegangen, ſo lange nicht Gott als der

---

1) Siehe die Nachweiſungen oben, beſonders in der Darſtellung der Philoſophie der Geſchichte.

2) Wir kommen auf dieſen Punkt weiter unten nochmals zurück.

Ueberweltliche erkannt iſt [1]). Hier erſt kann die Religion ihrer Idee entſprechen, wahre und wirkliche Religion ſein.

Die Vorſtellung iſt aber auch eine ſolche, welche in den Naturreligionen das höhere treibende Element mißkennt. Indem wir dieß näher zu erörtern gedenken, ſtellen wir den Satz voraus: Wer die Gottheit in die Welt verlegt, verkennt die menſchliche Natur eben ſo wie er die göttliche mißkennt. Denn das iſt eben der wahrhaft menſchliche Zug, die Gottheit in und durch die Welt als ein Ueberweltliches zu ſuchen und nicht zu ruhen und zu raſten, bis ſie als dieſes ſpeculativ erkannt iſt. Dieſer wahrhaft menſchliche Zug iſt nun aber eben auch jenes vorhin genannte treibende höhere Element, wie es ſich in den Naturreligionen geſchichtlich kund gibt. Dieſes Element ſelbſt aber iſt die dem menſchlichen Geiſte von Natur eingeborne Idee der Gottheit. Während es die eben genannte Idee iſt, welche den Menſchen urſprünglich antreibt, dasjenige Objective als ein Lebendig-Wirkliches aufzuſuchen, von welchem ſie ſelber der lebendige Begriff iſt, leitet ſie ihn zugleich auch bei ſeinen Forſchungen, indem ſie ihn zu immer höhern Begriffen und Geſtaltungen treibt, und nicht ruhet, bis dasjenige aufgefunden iſt, was dem Begriffe der Gottheit allein in Wahrheit entſpricht. Geſchieht es daher, daß der Menſch den Gottesbegriff, den ihm die Natur nicht gibt, ſondern den er nur aus ſich ſelber haben kann, auf die Natur überträgt, dadurch aber Gott mit der Natur irrthümlich verwechſelt; ſo iſt es eben der innere Gottesbegriff, welcher den Gott ſuchenden Menſchen bald wieder von der Natur abſtößt, und ihn ſo vom Irrthume befreit [2]). Das iſt dann aber auch der Grund des Aufſteigens und des Fortſchreitens in den Naturreligionen, das die Urſache, warum der Geiſt beim Fetiſch nicht verharrt, ſondern

1) Vergl. hierüber die ſchönen und tiefgehenden Bemerkungen des Prof. Rothe zu Heidelberg in den: Anfängen der chriſtl. Kirche I. Bd. S. 35.

2) Jede Analyſe des heidniſchen Bewußtſeins führt auf dieſe Erkenntniß zurück: vergl. unſere Lehre vom Daſein Gottes, Freiburger Zeitſchrift für Theologie. X. Bd. S. 81—84.

zum Thier übergeht, aber auch bei dieſem nicht ſtehen bleibt, ſondern den Stern verehrt, vom Stern aber zum großen Weltganzen, deſſen Seele er für Gott hält, ſodann zum Menſchen ſich wendet, welcher aber als Gott eben ſo wenig ſpeculative Beruhigung verleiht, bis endlich der Geiſt die ganze ſinnliche Welt verläßt, und Gott als den Ueberweltlichen ſucht und findet. Erſt hier entſpricht das Object dem Begriff, und nur hier vollzieht ſich in Wahrheit die Idee der Gottheit. Während dieß nun Hegeln ſchlechthin mißlungen iſt, knüpft er die Religionen, abgeſehen davon, ſie irgendwie organiſch zu verbinden, höchſt zufällig, oft nur durch einen Witz an einander. Auch hier iſt Alles unnatürlich, unmethodiſch und ungeſchichtlich. Zu jener Höhe der Speculation hat es daher Hegel nicht gebracht, ſein Geiſt läßt ermattet die Flügel ſinken, ehe er auf ihr ankommt; unrühmlich bleibt er, wie die Naturreligionen, bei der Natur und dem endlichen Geiſte ſtehen. Wenn daher Hegel an einem Orte ſagt: „Von der Größe und Macht ſeines Geiſtes kann der Menſch nicht groß genug denken[1]); ſo müſſen wir unſrerſeits hiezu bemerken, daß Hegel ſelbſt von dieſer Größe und Macht ſehr klein gedacht habe. Denn keine Geringſchätzung, keine Herabwürdigung und keine Verachtung der menſchlichen Natur kann weiter gehen, als die, welche Statt findet, wenn der Menſch die Natur oder ſich ſelbſt für Gott hält. Die Selbſtvergötterung des Menſchen iſt der tiefſte Hohn und die weitgehendſte Verachtung der Menſchheit.

6) Hegel bemerkt über Spinoza, er habe mit ſeinem Syſtem gleiches Schickſal gehabt: er ſei an der Schwindſucht geſtorben[2]). Fragen wir nun, was er im Syſteme des Spinoza für das Schwindſüchtige halte; ſo erfahren wir, es ſei die Starrheit der Subſtanz, die noch nicht Geiſt ſei; ſie ſei aber nicht Geiſt, weil bei Spinoza Gott noch nicht als der Dreieinige erſcheine[3]). Daraus wird klar, wie viel Gewicht Hegel

1) Geſch. der Phil. I. 6.

2) Geſch. der Phil. III. 370.

3) A. a. O. S. 377.

darauf lege, daß ſein eigenes Syſtem Trinitätslehre enthalte, und darum mit der chriſtlichen Lehre auf gleichem Boden ſtehe. Sehen wir aber auf das zurück, was wir oben als Hegelſche Trinitätslehre vernommen haben, ſo haben wir Recht zu fürchten, es möchte um das Syſtem unſeres Meiſters nicht beſſer beſtellt ſein. Das Erſte, was Hegel vornimmt, iſt, daß er das Geheimniß aufhebt: „Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinne iſt die Natur Gottes nicht [1].“ Warum? fragen wir. Die Antwort iſt: Das Geheimniß liegt in der Idee [2]). Wie dieß? fragen wir weiter; die Antwort iſt: „Die Idee iſt dieß Unterſcheiden, das eben ſo kein Unterſchied iſt. Gott ſchaut in dem Unterſchiedenen ſich an, iſt in ſeinem Andern nur mit ſich ſelbſt verbunden, iſt darin nur bei ſich ſelbſt, nur mit ſich zuſammen geſchloſſen, er ſchaut ſich in ſeinem Andern an [3]).“ „Gott iſt die Liebe, d. h. dieß Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchiedes, ein Spiel dieſes Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, der Unterſchied eben als aufgehoben geſetzt, d. i. die einfache, ewige Idee [4]).“ Auf wen aber geht der oft genannte Unterſchied? Welcher Unterſchied iſt aufzuheben? Antwort: Der Unterſchied der Perſonen. „Die Idee fordert dieſen Unterſchied nicht [5]).“ Darum „iſt in der göttlichen Einheit die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt [6]).“ Der Vater iſt nicht blos das Erſte, ſondern auch das Letzte, wie Hegel ſich mehrmals ausdrückt; Sohn und Geiſt aber werden ſehr oft gleichbedeutend gebraucht. Alles iſt nur Spiel. „Die Dreieinigkeit iſt in das Verhältniß von Vater, Sohn und Geiſt gebracht worden; es iſt dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche Form. Der Verſtand hat keine ſolche Kategorie, kein ſolches Verhältniß [7]).“ Der ganze Proceß, den er den trinitariſchen nennt, iſt ihm nur

1) Religionsphiloſophie II. S. 191.
2) A. a. O.
3) A. a. O. II. S. 191.
4) A. a. O. II. S. 187.
5) A. a. O. II. S. 196.
6) A. a. O. II. S. 197.
7) Ebendaſelbſt.

der in der Endlichkeit vor ſich gehende Proceß der Idee, den wir ſchon oben kennen gelernt haben. Schon aus den bisherigen Mittheilungen wird, im Zuſammenhange mit den früheren, klar genug hervorgehen, daß die Hegelſche Trinität von der chriſtlichen toto coelo verſchieden iſt, und daß hienach Spinoza mit nicht weniger Recht Chriſt, der er nicht war, genannt werden kann, als Hegel.

7) Wenn es um die Trinität alſo beſtellt iſt, wird es um die einzelnen Perſonen in derſelben nicht beſſer ſtehen. Dieß zeigt ſich ſogleich in Abſicht auf die Menſchwerdung der zweiten. Die Kirche ſchaute in Chriſto von jeher den Sündeloſen, abſolut Reinen, der wohl in das Endliche eingegangen iſt, um es zu erlöſen, nicht aber in die Sünde und das Böſe[1]. Dagegen kann Hegel ſchon in der Encyklopädie nicht umhin, mit dem Momente der Einzelheit in Chriſto zugleich das Böſe zu ſetzen[2]. In der Religionsphiloſophie aber tritt dieſe aller chriſtlichen Anſchauung abſolut widerſprechende Vorſtellung noch mehr und weiter hervor. Hier kann Hegel kaum den Zeitpunkt abwarten, in welchem er Chriſtum in die Sünde zu verflechten Gelegenheit findet. Wenn er daher an den Sündenfall des erſten Menſchen kommend, dahin ſich ausſpricht: „Die Sünde wird ſo beſchrieben, daß der Menſch vom Baume der Erkenntniß gegeſſen habe ꝛc. Damit iſt die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erſt das Gute für den Menſchen iſt, aber damit auch das Böſe. Das Aufgehen des Bewußtſeins iſt damit geſetzt“[3], ſodann aber hinzuſetzt: „Weiter ſagt die Schlange, daß der Menſch durch das Eſſen Gott gleich werden würde, und hat ſo den Hochmuth des Menſchen in Anſpruch genommen. Gott ſpricht zu ſich: Adam iſt wieder wie unſer einer. Die Schlange hat alſo nicht gelogen, Gott beſtätigt, was ſie ſagt“[4]; — ſo gibt zuletzt Hegel vom Ganzen die eigentliche Erklärung, durch die Worte: „Die höhere Erklärung aber iſt, daß unter dieſem Adam der zweite Adam,

---

1) Hebr. 4, 15.

2) Encyklopädie §. 569. S. 578.

3) Religionsph. II. 217.

4) Ebendaſelbſt.

gens iſt die Apotheoſe nicht ein Product des römiſchen Geiſtes, ſchon Alexander der Große wollte ſich für einen Gott gehalten wiſſen. Aber eben durch ihn iſt klar geworden, wie der unverkümmerte und unbefangene Geiſt ſich hiebei verhalte. Denn als dieſer Welteroberer an die Griechen mit der Forderung ſich wandte, ihm die Ehre der olympiſchen Götter zu Theil werden zu laſſen, gelang es zwar zu Athen dem ſclaviſch geſinnten Demades, das hochmüthige Geſuch Alexanders durchzuſetzen, aber er wurde ſpäter eben deßwegen verurtheilt[1]). Die Spartaner hingegen griffen zur Ironie, die ſich in dem Beſchluſſe ausdrückt: „Wenn Alexander nun einmal Gott ſein will, ſo ſei er Gott"[2]). Und ſo iſt wohl Hegel mit einigen Wenigen aus ſeiner Schule der Einzige unter den Sterblichen, welcher den Menſchen in Wirklichkeit für einen Gott hält. Oder hat ſich vielleicht Hegel auch deßwegen ſo bereitwillig gefunden, aus der Apotheoſe Ernſt zu machen, um wenigſtens einen auch nur etwas paſſenden Uebergang aus der römiſchen Religion zu der abſoluten, der chriſtlichen zu haben? In der That, Hegel läßt ſich von ſeiner Methode unbegreiflich Viel gefallen.

9) Wenn, und zwar auf dem Gebiete des abſoluten Geiſtes, welches über dem des nur objectiven ſteht, die chriſtliche Gemeinde, die Kirche, als die nunmehr verwirklichte Identität des Menſchlichen und Göttlichen angeſehen wird, ſo daß jetzt Gott in Wahrheit als Geiſt erſcheint; — ſo ſollte man wenigſtens glauben, die Kirche, in der ſo das Göttliche nicht nur ſich verwirklicht, ſondern ſchon verwirklicht hat, ſei nicht die Unterworfene des dem objectiven Geiſte angehörenden Staates, dem ohnehin oben als ſein Princip von Hegel ſelbſt das Rohe und Wilde zugewieſen worden iſt. Deßohngeachtet iſt es, wie wir oben ſchon geſehen haben, nicht anders, und wir haben darin nur einen neuen Beweis von dem Selbſtwiderſpruch, der Gedankenloſigkeit und der Willkühr eines Philoſophen, der Natur, Geiſt, die Ordnung des geiſtigen Lebens und die Weltgeſchichte

1) Aelian. V. 12.
2) Aelian. II. 19.

Chriſtus verſtanden iſt"[1]). Suchen wir für dieſes ſelbſt ſeine weitere Erklärung, ſo iſt ſie wohl die: „Die Entzweiung liegt im Begriffe des Menſchen überhaupt"[2]). Chriſtus iſt alſo in die Sünde eingegangen, ſofern er in die Endlichkeit eingegangen iſt. Hegel hat deß denn auch kein Hehl: „Es iſt ihre (der Menſchen) Endlichkeit, die Chriſtus angenommen hat, dieſe Endlichkeit, die in ihrer äuſſerßen Spitze das Böſe iſt; dieſe Menſchlichkeit, die ſelbſt Moment im göttlichen Leben iſt, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges beſtimmt: dieſe Endlichkeit aber in ihrem Fürſichſein gegen Gott iſt das Böſe, ein ihm Fremdes"[3]).

8) Iſt es nach Hegel des Menſchen Beſtimmung, daß an ihm eben ſo die Sünde als das Gottſein offenbar werde, dann in der That mußte er als den Repräſentanten des Geſchlechtes nicht Chriſtum, ſondern den Kaiſer des heidniſchen Roms ſich auserſehen, den er alſo geſchildert hat: „Der Kaiſer iſt die Göttlichkeit, das göttliche Weſen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelheit des Individuums herausgetreten, geoffenbart und da iſt. Dieſes Individuum iſt die zur Einzelheit vollendete Beſtimmung der Macht, das Herabſteigen der Idee zur Gegenwart"[4]). Daraus wird zugleich klar, wie unſer Philoſoph leichteſter Mühe mit Sünde und Göttlichkeit ſpielt. Wohl wiſſen wir geſchichtlich um die ſchmählichſte Verirrung des menſchlichen Geiſtes, wie ſie in der Apotheoſe vorliegt. Allein wir wiſſen auch, wie wenig die Römer ihren Kaiſer in dem Sinne für eine Gottheit nahmen, wie die ſonſt im römiſchen Staate recipirten Götter, und daß das Verwerfliche von ihrer Seite lediglich nicht in der wirklichen Verehrung irgend eines Kaiſers, ſondern nur in der Niederträchtigkeit beſteht, aus ſclavenhafter Schmeichelei, Menſchen, welche mitunter und meiſtens zu den Auswürfen des Geſchlechtes gehörten, über das Menſchliche hinaus zu heben und wenigſtens dem Namen nach zu dem Göttlichen zu ſtellen. Uebri-

1) Ebendaſelbſt.

2) A. a. O. S. 218.

3) A. a. O. S. 250. 251.

4) Religionsph. II. 185. 2te Aufl.

nicht geiſtig auffaſſen, und ſofort eben ſo geiſtig durch die Wiſſenſchaft nachbilden, ſondern dieß Alles nach Gutdünken nur machen will.

10) Iſt aber aus dem eben Vorgetragenen klar, daß bei Hegel das Rückſchreiten viel häufiger vorkomme als das Vorwärtsgehen; ſo muß in Abſicht auf die Kunſt und Religion wenigſtens dieß geſagt werden, daß von jener zu dieſer kein Fortſchritt ſei. Schon oben konnten wir bemerken, daß Hegel die ſinnliche Anſchauung, die das Princip der Kunſt iſt, mit der Vorſtellung, welche für die Religion gilt, vermiſcht; aber eben dieſe Vermiſchung iſt es, die es zu keinem wirklichen Fortſchritt kommen läßt, und Hegel muß es ſogar ſelbſt bekennen, daß die religiöſe Vorſtellung von dem Elemente der Sinnlichkeit nicht befreit ſei[1]). Wenn daher Hegel der Religion das Offenbaren, und zwar von oder durch Gott Offenbaren als das Eigenthümliche zuweist; ſo iſt dieſes Offenbaren von dem nicht weſentlich verſchieden, was die ſinnliche Anſchauung oder das ſinnliche Wiſſen der Kunſt in ſich einſchließt. Was iſt, fragen wir, die Offenbarung oder das Offenbaren? Nach Hegel nichts Anderes, als dieß, daß die Subſtanz urtheilend ſich in der Art erſchließt, daß das Wiſſen des Subjects nur das Wiſſen der Subſtanz iſt, ſo daß die Subſtanz ihr Wiſſen im Subject für ſich ſelber als für das Subject vermittelt, und das Eine auch in dem Andern und für das Andere offenbar iſt. „Die abſolute Religion iſt die offenbare, die Religion, die ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat. Es iſt das die vollendete Religion, die Religion, die das Sein des Geiſtes für ſich ſelbſt iſt, die Religion, in welcher ſie ſelbſt ſich objectiv geworden iſt, die chriſtliche. In ihr iſt unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geiſt, der unendliche und der endliche, ihre abſolute Identität iſt dieſe Religion und dieß zu ihrem Inhalte zu haben. Die allgemeine Macht iſt die Subſtanz, welche, indem ſie an ſich eben ſo ſehr Subject iſt, dieß ihr Anſichſein jetzt ſetzt, ſich ſomit von ſich unterſcheidet, dem Wiſſen, dem endlichen Geiſt ſich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer ſelbſt iſt, bei ſich bleibt, in der

---

1) Religionsph. I. S. 137. 138. 2te Aufl.

Theilung ihrer ungetheilt zu ſich zurückkehrt"[1]). Allein wenn dieß Offenbarung oder Offenbaren heißt, und wenn nichts Weiteres zum Begriff und zum Weſen der offenbaren Religion erfordert wird; ſo war im ſinnlichen Wiſſen der Kunſt dieſe Offenbarung auch ſchon gegeben.

11) Aber noch mehr. Jede Naturreligion enthält im Grunde eine ſolche Offenbarung, an ſich ſchon und weil der Sohn, die Selbſt-Offenbarung, Gottes nach Auſſen, in den Gegenſatz der Natur und des endlichen Geiſtes zerfallen iſt. Insbeſondere müſſen hieher gerechnet werden die chineſiſche und die römiſche Religion, in welchen beiden der Kaiſer göttlich verehrt wird. Auch die tibetaniſche Religion mit ihrem DalaiLama gehört hieher. Und wenn in dieſen kaiſerlichen Individuen die göttliche Idee zur Gegenwart herabſteigt, und aus ihnen Göttlichkeiten, göttliche Weſen macht; hat dieß nicht viel mehr zu ſagen, als wenn in einer unbeachteten Provinz des römiſchen Reiches ein Individuum, das nicht hat, wohin es ſein Haupt legen kann, zu Gott ſich aufwirft? — Ohnehin, da dieſes unanſehnliche Individuum ſündhaft wie der römiſche Kaiſer iſt. Greift nicht da die göttliche Gemeinde um ſo raſcher, glücklicher und erfolgreicher um ſich, wo das Haupt eines Weltreiches ſich an die Spitze ſtellt? —

12) Noch iſt etwas Wichtiges für die Beſprechung übrig, die Unſterblichkeit der Seele. So viel auch vor nicht langer Zeit über dieſen Punkt herumgeſtritten worden iſt, ſo iſt doch die Sache an und für ſich ſelbſt ſo klar, daß ein Streit hierüber zu dem wenigſtens ſehr Ueberflüſſigen zu rechnen iſt. — Das, um was es ſich hier handelt, iſt das Individuelle als ein Perſönliches, oder das Perſönliche als ein Individuelles. Das Individuelle aber iſt ſelbſt wieder das Beſondere, das Endliche, und zwar in dem ſchon bekannten Sinne, daß ſeine Beſtimmung iſt, ſich im Allgemeinen aufzuheben. „Was ein ſchlechtes Werk genannt wird, iſt das individuelle Leben einer beſtimmten Natur, die ſich darin verwirklicht"[2]). Die Bedeutung des In-

1) Religionsph. II. 153. 154.

2) Phänomenologie S. 300. 301.

dividuums iſt an ſein Werk geknüpft; es verwirklichet ſich ſelbſt in ſeinem Werke; aber in ſeinem Werke, welches eigentlich ein Werk für Andere, für das Allgemeine iſt, geht es wieder unter. „Das Werk iſt überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerſpiel anderer Kräfte und Intereſſen ausgelöſcht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verſchwindend, denn als vollbracht darſtellt [1].“ „Das Werk iſt das verſchwindende; was ſich erhält, iſt nicht das Verſchwinden, ſondern das Verſchwinden iſt ſelbſt wirklich und an das Werk geknüpft, und verſchwindet ſelbſt mit dieſem; das Negative geht mit dem Poſitiven, deſſen Negation es iſt, ſelbſt zu Grunde. Dieß Verſchwinden des Verſchwindens liegt in dem Begriffe der an ſich realen Individualität ſelbſt [2].“ Zunächſt hebt ſich das Individuum mit ſeinem Thun in der Familie, ſodann aber auf noch höhere Weiſe im Volke, in der Sittlichkeit auf, welche das Allgemeine iſt. „Aus der langen Reihe ſeines zerſtreuten Daſeins faßt ſich der Menſch in die vollendete Eine Geſtaltung zuſammen, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens erhebt er ſich durch den Tod in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit. Dieſe Allgemeinheit, zu der der Einzelne als ſolcher gelangt, iſt das reine Sein, der Tod [3].“ Das iſt das Letzte für den Menſchen; das Uebrige übernehmen in der Beerdigung die Verwandten, was auf ſehr charakteriſtiſche Weiſe alſo geſchildert wird: „Die Blutsverwandtſchaft ergänzt die abſtracte natürliche Bewegung dadurch, daß ſie die Bewegung des Bewußtſeins hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der (ſichtbaren) Zerſtörung entreißt, oder beſſer, weil die Zerſtörung, ſein Werden zum reinen Sein, nothwendig iſt, ſelbſt die That der Zerſtörung über ſich nimmt. Es kömmt hier zu Stande, daß auch der Todte, das allgemeine Sein ein Inſichzurückgekehrtes, ein Fürſichſein, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelheit zur allgemeinen

1) Phänom. S. 303.
2) A. a. O. S. 305.
3) A. a. O, S. 335. 336.

Individualität erhoben wird. Der Todte, da er ſein Sein von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelheit, nur ein paſſives Sein für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität (den Würmern) und den Kräften abſtracter (die Verweſung fördernder) Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtracter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität [1]." — Auf dieſe Weiſe tritt das Individuum, dieſe temporär erſcheinende Einzelheit ins reine Sein zurück, und was es fortlebt, lebt es in der Erinnerung des Geſchlechtes, dem es ſein Daſein als ein geſchichtliches übergibt. „Die Erinnerung hat die individuelle Geiſtesgeſtalt aufbewahrt und iſt das Innere und die in der That höhere Form der Subſtanz [2]." Das Bleibende iſt nur der Weltgeiſt als der allgemeine Geiſt, der zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter hat; ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeins iſt die Geſchichte, die begriffene Geſchichte aber die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes [3]. Hegel iſt über Spinoza auch in dieſem Punkte nicht hinausgekommen. Der Grund liegt aber in der oben ſchon zur Darſtellung gebrachten unwahren Anſchauung von der Seele als einem Naturweſen, wonach auch vom Geiſte geſagt wird, daß er von der Natur her komme; oder wie Hegel an einem Orte ſagt: „Das Logiſche wird zur Natur, und die Natur zum Geiſte [4]. Nothwendig geht daher mit dem Leibe des Individuums dasjenige, was von der Natur herkommt, der Geiſt, von ſelbſt unter. Mit dem

1) A. a. O. S. 337.
2) A. a. O. S. 611.
3) A. a. O. S. 612.
4) Encyklopädie §. 575. S. 597. 598.

Leibe ſtirbt die Seele, mit der Seele der Geiſt[1]).

13) Damit wird von ſelbſt das Verhältniß ſich dem Verſtändniß nahe legen, welches zwiſchen der Hegelſchen Philoſophie und dem Chriſtenthume beſteht. Weit entfernt, auch nur einigermaßen in Principien und Anſchauungen demſelben nahe zu kommen, ſtellt ſich vielmehr die Hegelſche Philoſophie als eine ſchlechthin antichriſtliche Geſtalt hin[2]).

14) In wie weit aber dieſe antichriſtliche Geſtalt nur eine faſt wörtliche Wiederholung des Sabellianismus iſt, iſt aus der Vergleichung beider Syſteme zu erſehen[3]).

15) Steht es um die Religion alſo; ſo iſt leicht zu ermeſſen, wie dasjenige daran ſei, das auf die Religion als auf das Höchſte und Tiefſte des Lebens gebaut werden ſoll. Es wird darum nicht nothwendig ſein, viele Worte über etwas zu verlieren, wo Alles ſich von ſelbſt verſteht. Iſt Gott hinweggenommen, ſo iſt zugleich die heilige überſinnliche Grundlage aller Dinge aufgehoben, und die Menſchheit iſt in Abſicht auf Denken, Wollen und Handeln ohne Gott. Mit dem Sichlosreiſſen von der Gottheit hört aber auch natürlich der Glaube auf, göttlich verpflichtet zu ſein. Hegel hat dieß in Abſicht auf das Recht kurz und deutlich in dem Satze ausgeſprochen: „Daß dieſes mein Denken das allein für mich Verpflichtende iſt[4]).

---

1) Vergl. Hub. Beckers: Ueber C. Fr. Göſchels Verſuch eines Erweiſes der perſönlichen Unſterblichkeit vom Standpunkte der Hegelſchen Lehre aus.

2) Die Weiſſagung ſolcher Geſtalten bei Matth. 24, 23. 24. Marc. 13, 22.

3) Siehe oben S. 70—72.

4) Rechtsphiloſophie §. 136. S. 180. Anmerkung.

21.

Die Philoſophie.

Der Uebergang aus der Philoſophie der Religion zur Philoſophie wird von Hegel in folgender Art vermittelt:

„Die dritte Form des abſoluten Geiſtes iſt die Philoſophie. Denn die Religion, in welcher Gott zunächſt dem Bewußtſein ein äuſſerer Gegenſtand iſt, indem erſt gelehrt werden muß, was Gott ſei, und wie er ſich geoffenbart habe und offenbare, verſirt ſodann zwar im Element des Innern, treibt und erfüllt die Gemeinde, aber die Innerlichkeit der Andacht des Gemüths und der Vorſtellung iſt nicht die höchſte Form der Innerlichkeit. Als die reinſte Form des Wiſſens iſt das freie Denken anzuerkennen, in welchem die Wiſſenſchaft ſich den gleichen Inhalt zum Bewußtſein bringt, und dadurch zu jenem geiſtigen Cultus wird, durch das Denken ſich dasjenige anzueignen und begreifend zu wiſſen, was ſonſt nur Inhalt ſubjectiver Empfindung oder Vorſtellung iſt. In ſolcher Weiſe ſind in der Philoſophie die beiden Seiten der Kunſt und Religion vereinigt: die Objectivität der Kunſt, welche hier zwar die äuſſere Sinnlichkeit verloren, aber deßhalb mit der höchſten Form des Objectiven, mit der Form des Gedankens vertauſcht hat; und die Subjectivität der Religion, welche zur Subjectivität des Denkens gereinigt iſt. Denn das Denken einerſeits iſt die innerſte eigenſte Subjectivität, und der wahre Gedanke, die Idee, zugleich die ſachlichſte und objectivſte Allgemeinheit, welche erſt im Denken ſich in der Form ihrer ſelbſt erfaſſen kann [1]).“

Ehe wir uns hierüber äuſſern, theilen wir dasjenige mit, was Hegel zum Inhalte der Philoſophie macht. Er ſpricht ſich alſo aus:

Dieſe Wiſſenſchaft (die Philoſophie) iſt in ſo fern die Einheit der Kunſt und Religion, als die der Form nach äuſſerliche Anſchauungsweiſe der erſtern, deren ſubjectives Produciren und

1) Aeſthetik I, 136.

Zerſplittern des ſubſtantiellen Inhalts in viele ſelbſtſtändige Geſtalten, in der Totalität der zweiten, deren in der Vorſtellung ſich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zuſammengehalten, ſondern auch in die einfache geiſtige Anſchauung vereint und dann darin zum ſelbſtbewußten Denken erhoben iſt. Dieß Wiſſen iſt damit der denkend erkannte Begriff der Kunſt und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verſchiedene als nothwendig, und dieß Nothwendige als frei erkannt iſt. Die Philoſophie beſtimmt ſich hienach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhaltes der abſoluten Vorſtellung, ſowie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einerſeits der unmittelbaren Anſchauung und ihrer Poeſie, und der vorausſetzenden Vorſtellung, der objectiven und äuſſerlichen Offenbarung, anderſeits zuerſt des ſubjectiven Inſichgehens, dann der ſubjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Vorausſetzung. Dieß Erkennen iſt ſo das Anerkennen dieſes Inhalts und ſeiner Form und Befreiung von der Einſeitigkeit der Formen und Erhebung derſelben in die abſolute Form, die ſich ſelbſt zum Inhalte beſtimmt und identiſch mit ihm bleibt, und darin das Erkennen jener an und für ſich ſeienden Nothwendigkeit. Dieſe Bewegung, welche die Philoſophie iſt, findet ſich ſchon vollbracht, indem ſie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wiſſen zurückſieht. Dieſer Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit, das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt. Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ſo ihr Reſultat als das Geiſtige, daß es aus dem vorausſetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an ſich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der Erſcheinung, die es darin an ihm hatte, in ſein reines Princip zugleich als in ſein Element ſich erhoben hat. Es iſt dieſes Erſcheinen, welches zunächſt die weitere Entwickelung begründet. Die erſte Erſcheinung macht den Schluß aus, welchen das Logiſche zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die

den Geiſt mit demſelben zuſammenſchließt. Das Logiſche wird zur Natur, und die Natur zum Geiſte. Die Natur, die zwiſchen dem Geiſte und ſeinem Weſen ſteht, trennt ſich zwar nicht zu Extremen endlicher Abſtraction, noch ſich von ihnen zu einem Selbſtſtändigen, das als Anderes nur Andere zuſammenſchließe; denn der Schluß iſt in der Idee und die Natur weſentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment beſtimmt und an ſich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äuſſerliche Form des Uebergehens, und die Wiſſenſchaft die des Ganges der Nothwendigkeit, ſo daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als ſein Zuſammenſchließen mit ſich ſelbſt geſetzt iſt. Dieſe Erſcheinung iſt im zweiten Schluſſe in ſo weit aufgehoben, als dieſer bereits der Standpunkt des Geiſtes ſelbſt iſt, welcher das Vermittelnde des Proceſſes iſt, die Natur vorausſetzt und ſie mit dem Logiſchen zuſammenſchließt. Es iſt der Schluß der geiſtigen Reflexion in der Idee; die Wiſſenſchaft erſcheint als ein ſubjectives Erkennen, deſſen Zweck die Freiheit und es ſelbſt der Weg iſt, ſich dieſelbe hervorzubringen. Der dritte Schluß iſt die Idee der Philoſophie, welche die ſich wiſſende Vernunft, das abſolut Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die ſich in Geiſt und Natur entzweit, jenen zur Vorausſetzung als den Proceß der ſubjectiven Thätigkeit der Idee, und dieſe zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der an ſich, objectiv, ſeienden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erſcheinungen beſtimmt dieſelben als ihre (der ſich wiſſenden Vernunft) Manifeſtationen, und es vereinigt ſich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es iſt, die ſich fortbewegt und entwickelt, und dieſe Bewegung eben ſo ſehr die Thätigkeit des Erkennens iſt, die ewige an und für ſich ſeiende Idee ſich ewig als abſoluten Geiſt bethätigt, erzeugt, genießt[1]).

Das iſt es, was Hegel zum Inhalt der „Philoſophie" macht, wie dieſe von Kunſt und Religion geſondert iſt.

Während das eben Dargeſtellte Manches enthält, was wir unſerem letzten Urtheile über Hegel zur Beſprechung vorbehal-

---

1) Encyklopädie §. 572—577. S. 580—599.

ten, faſſen wir für jetzt diejenigen Momente heraus, die für den gegenwärtigen Ort paſſen.

1) Allererſt iſt über das Verhältniß der Philoſophie zu der Kunſt und der Religion ins Klare zu kommen. Wenn der Unterſchied von Kunſt und Religion dahin beſtimmt wird, daß das Princip der Kunſt die ſinnliche Anſchauung, und das der Religion die Vorſtellung iſt, von Hegel ſodann aber ſelbſt die Kunſt wieder auf den Boden der Vorſtellung, ſo wie die Religion auf das Gebiet der ſinnlichen Anſchauung übergetragen wird; — ſo ſollte man glauben, die Einheit zwiſchen Kunſt und Religion ſei ſchon hergeſtellt und es bedürfe hiezu keines Weitern, keines Dritten, als welches jetzt die Philoſophie hervortritt. Die Einheit hat ſich durch die Principien von ſelbſt hergeſtellt, und keine Einheit kann inniger und ſtärker ſein, als die, welche aus der Identität der Principien hervorgeht. Wird nun aber dennoch zu einem Dritten Zuflucht genommen; ſo fragen wir, welche Einheit die ſei, welche zwiſchen Kunſt und Religion durch Philoſophie bewirkt werden ſoll? — Wir erhalten die Antwort, daß ſie vereinigend die Form ſei. „Worauf es ganz allein ankommt, iſt der Unterſchied der Formen der Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes [1]." Die höchſte und reinſte Form iſt die des Denkens. Alſo in der Form, und zwar in der Form allein liegt dasjenige, worin ſich Kunſt und Religion zur Einheit ausgleichen. Darauf iſt nun vorderſamſt ein Zweifaches zu ſagen. Kommen Kunſt und Religion erſt in der Philoſophie zu ihrer Einheit, und waren ſie vor dieſer Vereinigung durch die Einheit ihrer ſich gegenſeitig austauſchenden Principien nicht Eins; ſo waren ſie entweder vorher nicht, was ſie waren, oder ſie hören jetzt auf, es zu ſein. Ein Drittes gibt es nicht. Das zur Bemerkung ſich darbietende Andere aber iſt, daß nach Hegel der Gegenſtand der „Philoſophie" allein und blos die Form iſt, und daß, wenn Alles in der Philoſophie als in dem Höchſten der Wiſſenſchaft zu ſeinem Culminationspunkt komme, dieſer höchſte Punkt ſelbſt nur die reine Form ſei.

---

1) Encyklopädie §. 573. S. 581. Anmerkung.

2) Damit iſt aber die Betrachtung über dieſen Punkt noch nicht geſchloſſen. Was die Kunſt zu ihrer Reinigung abzulegen und von ſich abzuſtreifen hat, iſt die äuſſerliche Anſchauungsweiſe, es iſt das ſinnliche Produciren und Zerſplittern des ſubſtantiellen Inhaltes in viele Geſtalten; wovon die Religion ſich befreien muß, iſt die Form äuſſerlicher Vorſtellung, denn Gott iſt ihr erſt ein äuſſerlicher Gegenſtand, es muß erſt gelehrt werden, was Gott ſei u. ſ. f. In der Philoſophie hingegen herrſcht die Form des Wiſſens, als welche das freie Denken zu betrachten iſt. Sinnliches Wiſſen alſo und Vorſtellung läutern ſich zum ſelbſtbewußten Denken, zur ſich wiſſenden Vernunft. — Iſt aber dieß, ſo können wir auch ſagen: Was die Kunſt in der Form ſinnlicher Anſchauung iſt, daſſelbe iſt die Religion in der Form der Vorſtellung und die Philoſophie in der Form des ſelbſtbewußten Denkens. Ferner können wir ſagen: Was die Religion in der Vorſtellung iſt, daſſelbe iſt die Kunſt in der ſinnlichen Anſchauung, und die Philoſophie im ſelbſtbewußten Denken. Endlich Drittens werden wir ſagen: Was die Philoſophie durch das freie Denken iſt, daſſelbe iſt die Kunſt durch die ſinnliche Anſchauung und die Religion durch die Vorſtellung. Was aber haben wir nun gefunden? Daß ſie alle, Kunſt, Religion und Philoſophie, dem Inhalte nach Eins, und nur der Form nach verſchieden ſind. Die Kunſt, auf das Gebiet der Vorſtellung übergetragen, iſt Religion; die Religion, auf den Boden des freien Denkens verſetzt, iſt Philoſophie. Aber eben damit haben wir ſie alle drei zumal in ihrem Weſen aufgehoben. Denn es iſt Hegels eigene Lehre, daß der Inhalt nie ohne ſeine paſſende, ihm eignende Form ſei. Iſt daher die Kunſt in einer ihr unpaſſenden Form, ſo kann auch ihr Inhalt unmöglich der wahre, weſentliche ſein. Daſſelbe gilt von der Religion. Von der Philoſophie aber haben wir ſchon oben geſehen, daß ſie lediglich nur Form iſt. Alles daher, was wir bisher Kunſt, Religion und Philoſophie genannt haben, iſt nunmehr, ſobald wir nach dem Weſen fragen, zum Verſchwinden gebracht: ſie waren weſenloſe Geſtalten. Das iſt allerdings die beſte Weiſe, das Syſtem dadurch wahr zu machen, daß Alles in die logiſche Idee, das reine Sein als

in das Nichts aufgelöst wird. Aber eben hierin rächt ſich zugleich der ungeheure Fehlgriff, die logiſche Idee zur Unterlage alles Wiſſens und Lebens im Subjectiven und Objectiven zu machen, und nicht nur zu ſagen: „Das Logiſche wird zur Natur und die Natur zum Geiſt“[1]), ſondern auch: „Die logiſche Idee iſt Gott[2]).“ Wo wir daher immer nach Weſen fragen, wir kommen überall zu kurz und werden mit einer Negation abgewieſen. Die Idee der Gottheit hat ihre Realität in der Natur und im endlichen Geiſt; die Idee der Natur und des endlichen Geiſtes aber iſt dennoch wieder Moment der göttlichen Idee, weßwegen wir oben ſchon umſonſt nach Ideen des Endlichen gefragt haben, nach einer Idee der Natur, die ſich nirgends findet, nach einer Idee des Menſchen, die wiederum mangelt. Eben ſo haben wir andere Ideen, wie die Idee des Rechts, der Kunſt und der Religion vermißt. Das Weſenloſe iſt auch das Ideenloſe.

3) Die Verflüchtigung deſſen, was einer Sphäre charakteriſtiſch iſt, geht aber auch noch in anderer Weiſe vor ſich. Wir befinden uns glücklicherweiſe noch auf dem Standpunkt, auf welchem wir Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft feſt und beſtimmt von einander zu unterſcheiden vermögen. Indem uns aber dieſe Unterſchiede im Bewußtſein ſind, wiſſen wir auch, daß die Verwirklichung der Religion, der Cultus, nicht ins reine Denken und Begreifen aufgelöst werden kann. So wenig wir daher von einem gedankenloſen Cultus wiſſen wollen, ſo wenig können wir wiederum den Vermittlungsproceß, der im Cultus vor ſich geht, die geiſtige Vereinigung des Menſchen mit Gott, in einen bloßen Gedankenproceß ſich auflöſen laſſen, was Hegel mit dem geiſtigen Cultus will, zu welchem das freie Denken in der Wiſſenſchaft ſich geſtalten ſoll, mit einem Cultus, in welchem Alles lediglich mit dem Begreifen abzuthun iſt. Eben in Abſicht auf ſolche beſondere, und in der Beſonderheit höchſt wichtige Beſtimmungen zeigt ſich die innere Leerheit der Hegelſchen Philoſophie.

---

1) Encyklop. §. 575.

2) Religionsphil. I. S. 27. 2te Aufl.

4) Dazu kommt noch ein Anderes. Wenn Hegel daran iſt, die auf Offenbarung ruhende chriſtliche Religion als die abſolute zu ſchildern, bezeichnet er das Wiſſen derſelben als Wiſſen des Subjects und zugleich als Wiſſen der Subſtanz, und zwar in einer Art, daß nicht einzuſehen iſt, wie entweder das philoſophiſche Moment das weitergeſchrittene ſei, oder wie vom religiöſen noch weiter geſchritten werden könne. Man betrachte nur, was wir oben über den Fortgang von der Religion zur Philoſophie und über den Inhalt der letztern aus Hegel ſelbſt mitgetheilt haben, und vergleiche ſofort damit, was er über das Weſen der Religion vorbringt, wie daß die Religion das ſich wiſſende Weſen, der Geiſt iſt, daß Objectivität und Subjectivität in ihr ſich zuſammenſchließen, und daß ſie ferner die Idee, und endlich, daß ſie der erfüllte, ausgeführte Zweck iſt[1]. Mehr als dieſes will auch die Philoſophie nicht, weiter als bis hieher vermag auch ſie nicht zu gehen; damit aber hebt ſich die Hegelſche Diſtinction von ſelbſt auf, oder iſt etwa das ſelbſtbewußte Denken mehr als der ſich wiſſende Geiſt? — Es kommt daher faſt lächerlich heraus, wenn, da in der Religion die Idee ſich ſelbſt erreicht hat, und der geiſtige Zweck ein ſchon erfüllter, ausgeführter iſt, die Philoſophie nun erſt den Inhalt der Religion anerkennen ſoll. Was iſt da anzuerkennen, wo das Anzuerkennende weder auſſer noch unter dem Anerkennenden ſteht? — Ja wir ſagen noch mehr: da in der Religion offenbar der ganze Menſch nach allen Seiten ſeines Weſens, nach der Seite der Intelligenz, des Gemüths und des Willens in Anſpruch genommen wird, in der Philoſophie aber nach Hegel ſelbſt nur noch der denkende und begreifende Geiſt; ſo ſteht, da in Abſicht auf die Intelligenz die Philoſophie nicht über der Religion iſt, die Philoſophie offenbar der Religion nach. Das leere Gerede: „mit Gefühlen und Empfindungen hat es die Philoſophie nicht zu thun“, hilft hier nichts, denn eine Philoſophie, welche den Menſchen nicht als den ganzen und vollen begreift, iſt keine Philoſophie. Aus dem Ganzen aber geht hervor, wie wenig conſequent Hegel in ſeinen

1) Religionsphil. II. S. 193. 2te Aufl.

Beſtimmungen iſt, und wie wenig er auch nur irgend eine derſelben durchführen kann. Die ſinnliche Anſchauung der Kunſt vermiſcht ſich bald mit der Vorſtellung der Religion, die Vorſtellung der Religion mit der ſinnlichen Anſchauung der Kunſt, und eben ſo wiederum die Vorſtellung der Religion mit dem freien Denken der Philoſophie. So ſchwankt Alles charakterlos durch einander, und es iſt nur zu gewiß, daß in dieſer Philoſophie nichts vertreten iſt, als der Pantheismus allein.

5) Dieſer pantheiſtiſche Charakter tritt in der Philoſophie an jenem Punkte wieder hervor, wo der Inhalt der Kunſt und Religion nach der Seite ſeiner Nothwendigkeit erkannt werden ſoll. Denn dieſe Nothwendigkeit hängt mit dem Alles innerlich beſtimmenden und alle Freiheit aufhebenden Logiſchen zuſammen, in welches nunmehr das Ganze als in ſeinen Grund zurückgeht. Was auch Hegel über das Individuelle und ſeine Schönheit und Herrlichkeit, ſelbſt gegen das eigene Princip an manchen Orten Gutes und ſelbſt Treffliches geſagt, Alles, was ſubſtantiell ſein will, findet ſeinen traurigen Untergang im verſengenden Hauche des nur Logiſchen, im Feuer des reinen Seins, und es zeigt ſich, wie Alles, was er uns im Verlaufe ſeines Syſtems an concreten Geſtalten vorführt, nicht aus dem Princip entwickelt, ſondern dem Princip nur angelogen iſt. Doch für Eines müſſen wir dankbar ſein, dafür nämlich, daß Hegel den Proceß des Rückgangs in die Logik als in den Anfang nicht ſelbſt beſchrieben hat, obwohl gerade dieſe Darſtellung ſeine erſte höchſte Aufgabe und die Krone der Arbeit geweſen wäre. Doch noch Einmal, wir danken ihm dafür, er hat uns mit einem Schauſpiel verſchont, das dem geiſtigen Blick ſtets grauſenhaft iſt, denn Niemand ſieht gerne einem Proceſſe zu, in welchem das Lebendige, wie es in freudiger Kraft und Herrlichkeit daſteht, zum Todtengerippe der Kategorie einſchwindet. Doch danken wir dieß nicht eigentlich dem Meiſter des dialektiſchen Verweſungsproceſſes, danken wir es vielmehr der edeln Kunſt, von welcher er gelernt hat, daß Hinrichtungen beſſer hinter der Scene durch den Scharfrichter vorgenommen werden.

Was etwa an dieſem Orte über die Philoſophie noch nachzutragen wäre, ſparen wir auf die Schlußabhandlung.

22.
Letztes Urtheil und Schluß.

Wir haben nunmehr das Hegelſche Syſtem durch ſeine drei Hauptgebiete hindurchgeführt, durch die Philoſophie der reinen Idee, die Logik, durch die Philoſophie der Natur und durch die Philoſophie des Geiſtes. Wir haben geſehen, wie in der erſten, in der Logik, Gott als Vater, vor der Schöpfung der Welt und des endlichen Geiſtes die logiſche Idee als reines, inhalts- und beſtimmungsloſes, dem Nichts gleiches Sein iſt; wir haben ferner geſehen, wie Gott als logiſche Idee, um ſich zu offenbaren, zur Welt ſich entäuſſert, Sohn wird, und zwar zuerſt in die Natur ſich entläßt, aber nicht um in der Natur zu bleiben, welche der Idee unangemeſſen iſt, ſondern um die Entäuſſerung wieder aufzuheben, was durch den Menſchengeiſt geſchieht, der, ſeine Endlichkeit an ſich negirend, zum heiligen Geiſt oder zu Gott als Geiſt wird. In welcher Weiſe dieſer Proceß nicht ſucceſſiv, ſondern als zumal und ewig zu ſetzen ſei, werden wir ſpäter ſehen.

Was wir unſerer Schlußabhandlung aufgeſpart haben, iſt die Auseinanderſetzung von fünf wichtigen Punkten. In der Form von Fragen ſind ſie folgende: a) Wie ſucht Hegel den Vorwurf des Pantheismus von ſich abzulehnen? b) Worin hat der pantheiſtiſche Irrthum bei ihm ſeinen tiefſten Grund? c) In was ruhet das Grundgebrechen des ganzen Syſtems? — d) Lehrt das Syſtem Entwicklung des menſchlichen oder des göttlichen Bewußtſeins? und damit zuſammenhängend: iſt der Logos des Syſtems die ewige göttliche Vernunft, oder iſt er der Vernunftinhalt der endlichen Welt? e) Welches iſt der Grundcharakter des Hegelſchen Syſtems?

1) Wie ſucht Hegel den Vorwurf des Pantheismus von ſich abzulehnen?

An mehreren Orten ſeiner verſchiedenen Schriften gibt Hegel ein angelegentliches Streben kund, den Vorwurf des Pantheismus von jener philoſophiſchen Grundrichtung abzulehnen, welche die ſeines eigenen Syſtems iſt. So auf ſehr klare und beſtimmte Weiſe in den Vorleſungen über Aeſthetik: „Mit dem Worte Pantheismus iſt man jetziger Zeit ſogleich den gröbſten Mißverſtändniſſen ausgeſetzt. Denn auf der einen Seite bedeutet Alles in unſerm modernen Sinne: Alles und Jedes in ſeiner ganz empiriſchen Einzelheit; dieſe Doſe z. B. nach allen ihren Eigenſchaften, von dieſer Farbe, ſo und ſo groß, ſo geformt, ſo ſchwer u. ſ. f., oder jenes Haus, Buch, Thier, jener Tiſch, Stuhl, Ofen, Wolkenſtreif u. ſ. f. Behaupten nun manche heutige Theologen von der Philoſophie, ſie mache Alles zu Gott, ſo iſt in dem eben berührten Sinne des Wortes genommen dieß Factum, welches der Philoſophie aufgebürdet, und damit auch die Anklage, welche deßhalb gegen ſie erhoben wird, ganz und gar falſch. Eine ſolche Vorſtellung von Pantheismus kann nur in verrückten Köpfen entſtehen, und findet ſich weder in irgend einer Religion, ſelbſt nicht einmal bei den Irokeſen und Eskimos, noch in irgend einer Philoſophie. Das Alles in dem, was man Pantheismus genannt hat, iſt daher nicht dieſes oder jenes Einzelne, ſondern vielmehr das Alles im Sinne des All, d. h. des Einen Subſtantiellen, das zwar immanent iſt in den Einzelheiten, aber mit Abſtraction an der Einzelheit mit deren empiriſchen Realität, ſo daß nicht das Einzelne als ſolches, ſondern die allgemeine Seele, oder populärer ausgedrückt, das Wahre und Vortreffliche, welches auch in dieſem Einzelnen eine Gegenwart hat, herausgehoben und gemeint iſt [1]."

In der Religionsphiloſophie kommt Hegel auf denſelben Gegenſtand zurück. Nicht die unendlich vielen endlichen Dinge ſind Gott, nicht dieſes Papier u. ſ. f.; auch die Gattung iſt nicht die Allheit und Allgemeinheit, die man Gott nennen kann [2]. Welches aber iſt, fragen wir, dieſe Allgemeinheit? Den

1) Vorleſungen über Aeſthetik I. 469. 470.

2) Religionsphil. I. S. 94. 2te Aufl.

ſchon vorhin vernommenen Beſtimmungen getreu gibt Hegel die weitern: „Dieſes Allgemeine iſt der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber ſchlechthin dieſe bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterſchiede erwachſen, ſondern alle Unterſchiede bleiben eingeſchloſſen in dieſes Allgemeine. Es iſt aber auch nicht ein träges, abſtract Allgemeines, ſondern der abſolute Schooß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten iſt. Das Allgemeine tritt alſo aus dieſem Aether der Gleichheit mit ſich ſelbſt und des Beiſichſelbſtſeins nie heraus. Gott kann als dieſes Allgemeine nicht dazu kommen, bei einem Andern in der That zu ſein, deſſen Beſtehen mehr als ein Spiel des Scheins wäre [1]).

In der Encyklopädie kehrt dieſelbe Gedankenreihe wieder. „So machen ſie (die Anklagenden) jene Allgemeinheit zu der, welche ſie die pantheiſtiſche nennen, — daß Alles, d. h. die empiriſchen Dinge ohne Unterſchied, die höher geachteten wie die gemeinen, ſei, Subſtantialität beſitze, und dieß Sein der weltlichen Dinge ſei Gott [2]).“ Im weitern Verlaufe kommt Hegel auf die Einheit zu ſprechen, und hier beſtimmt er ſich dahin: „daß, indem die Philoſophie es mit der Einheit überhaupt, aber nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriff) zu thun hat und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, — daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit iſt, und die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes iſt [3]).“ Von hier aus nun wendet er ſich gegen den der Philoſophie angeſchuldigten Satz, „daß in der philoſophiſchen Idee Gott zuſammengeſetzt ſei aus Gott und der Welt [4]).“

Was iſt nun, fragen wir, durch dieſes Ablehnen von Seite Hegels wirklich abgelehnt? — Hat das Hegelſche Syſtem nun-

1) Religionsphiloſ. I. 93. 2te Aufl.
2) Encyklopädie §. 573. Anmerkung S. 585.
3) A. a. O. S. 593. 594.
4) A. a. O. S. 595.

mehr aufgehört, pantheiſtiſch zu ſein? — Wenn es allerdings nicht lehrt, jedes einzelne empiriſche Ding ſei Gott, wohl aber das allen beſondern Dingen Allgemeine, das in allem Einzelnen ſeiende wahrhaft Weſentliche und weſentlich Wahre, die lebendige Einheit der Welt; — iſt darum dieſe Phiſoſophie weniger pantheiſtiſch zu nennen? — Hegel hat daher, weit davon entfernt, vom Pantheismus ſich wiſſenſchaftlich zu befreien, ſich ſelbſt als Pantheiſten bekannt. Denn eben darin finden wir den Charakter des Pantheismus in ſeiner eigentlichſten Beſtimmtheit ausgedrückt, daß Gott das Allgemeine, das in Allem Eine ſei. Um nun dem Vorwurfe des Pantheismus zu entgehen, um gerade die weſentlichſte Seite ſeines Syſtems in Abrede zu ſtellen, wird der Mann des Begriffes nicht nur mit Einmal begriffslos, ſondern er wird ſelbſt zum Sophiſten. Er wird begriffslos: denn der Pantheismus, von παν und θεος abgeleitet, beſteht weſentlich nicht in dem, wozu ihn Hegel fälſchlich ſtempeln möchte, in der Behauptung nämlich, dieſes einzelne Ding, dieſe Doſe z. B., dieſe Feder, dieſes Papier u. ſ. w. ſei Gott, denn dieß iſt nur die rohe Vorſtellung des Fetiſchismus; ſondern das wird von dem wiſſenſchaftlich ſtets höher ſtehenden Pantheiſten geglaubt, Gott ſei in Allem das Eine, ſomit die lebendige Einheit der Allheit. Finden wir ſchon in dieſer Verwechſelung ein gewiſſes Sophisma, ſo noch mehr und im höchſten Grade in der Berufung auf die in der Philoſophie vorkommende Unterſcheidung von: Gott und Welt. Werde nämlich von einer Einheit von Gott und Welt geſprochen; ſo ſei zwar die Einheit einerſeits behauptet, andererſeits aber zugleich der Unterſchied feſtgehalten. Die hier zu Tag gelegte Sophiſtik beſteht aber darin, daß der neben der Einheit feſtgehaltene Unterſchied ſchon dadurch ſchlechthin aufgehoben und abſolut vernichtet wird, daß er ein illuſoriſcher iſt, daß er nur leerer Schein, und zwar aus dem einzigen Grunde iſt, weil Gott den Unterſchied nur in ſich ſelber ſetzt, lediglich ſich-in-ſich-ſelbſt unterſcheidet, wodurch es nie zum wirklichen und wahren Unterſchiede kommen kann[1]). Der Unterſchied iſt alſo kaum geſetzt, ſo iſt er ſchon wieder

1) S. oben S. 680. „Das Schaffen der Welt iſt das Sich-in-ſich-Unter-

aufgehoben. So wenig daher der Menſch, der ſich in der Selbſtanſchauung vor ſich ſelber in der Objectivität hinſtellt, ſeine Subjectivität von ſeiner Objectivität, und dieſe von jener unterſcheiden kann, ſondern wie eine vollkommene Einheit beſteht zwiſchen dem anſchauenden (ſubjectiven) und angeſchauten (objectiven) Ich; eben ſo iſt zwiſchen Gott an ſich, und zwiſchen Gott, wie er ſich in die Welt entläßt, d. h. *wie er ſich als Welt anſchaut*, nicht der geringſte Unterſchied, vielmehr beſteht auch hier die vollkommenſte Einheit und Dieſelbigkeit. Der Unterſchied iſt daher ein bloßer Schein, oder wie Hegel ſich ausdrückt: „Gott iſt die Liebe, d. i. *dieß Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchiedes, ein Spiel des Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, der Unterſchied eben ſo als aufgehoben geſetzt*," d. i. *die einfache ewige Idee*[1]). Gott iſt alſo die einfache, ewige Idee. Darauf kommt Hegel, wie wir geſehen, immer wieder zurück. Dieſe Idee ſelbſt aber, oder Gott vor Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes, ſie iſtnichts Anderes, als eben die ewige Idee der Natur und des endlichen Geiſtes, mit Einem Worte, die *Idee der Welt*, welche, weil kein Gott über ihr, eben darum ohne Gott iſt. Das iſt der Grund, warum in der dialektiſchen Bewegung des Syſtems ein ewiges Sichverendlichen des dem Begriffe nach Unendlichen, und ein eben ſo ewiges Sichverunendlichen des dem Begriffe nach Endlichen iſt: Gott entläßt ſich in die Natur, wird Natur, der Menſch aber hebt ſeine Endlichkeit auf und macht ſich zum präſenten, wirklichen Gott. Der Unterſchied alſo, von dem Hegel als von einem Unterſchiede zwiſchen Gott und der Welt ſpricht, iſt ein von ihm ſelbſt wieder aufgehobener Unterſchied; noch mehr aber: der Unterſchied iſt nicht ein ſolcher, der von Hegel aufgehoben werden kann oder nicht aufgehoben werden kann, der Unterſchied muß aufgehoben werden, ſonſt hat das ganze Syſtem keinen wirklichen *Schluß*, erreicht, im Sinne Hegels, ſeine *letzte Wahrheit*

ſcheiden Gottes; was Gott erſchafft, iſt *er ſelbſt*. Das Andere hat nur den Schein eines Andern."

1) Religionsphil. II. S. 187.

nicht. Das iſt die große Lüge der Hegelſchen Philoſophie, daß ihr die Nagelprobe der abſoluten Wahrheit der Pantheismus iſt: wahr iſt ihr nur der Satz, der pantheiſtiſch lautet; wahr nur das Syſtem, das als wohlorganiſirter Pantheismus daſteht. Die Lüge alſo iſt eben ſo an die Stelle der Wahrheit erhoben, wie die Welt an die Stelle der Gottheit.

2) Worin hat der pantheiſtiſche Irrthum Hegels ſeinen tiefſten Grund? —

Wenn wir oben in der Beſprechung der Hegelſchen Religionsphiloſophie[1]) unſere Ueberzeugung über die Hegelſche Philoſophie in Abſicht auf die Frage, ob ſie Akosmismus oder Atheismus enthalte, in Form eines Schluſſes dahin ausgeſprochen haben: aus Allem aber folgt für jetzt, daß wir dem Hegelſchen Syſtem keinen andern Charakter als den des Atheismus beilegen können; — ſo wurde in der That jenes Für Jetzt nicht in der Abſicht hingeſetzt, um es ſpäter wieder aufzuheben, es wurde aber geſetzt, um daran ſpäter eine letzte Erklärung über die Natur des Hegelſchen Pantheismus zu knüpfen. Dieſe letzte Erklärung kann jedoch keine dem Ganzen äuſſerliche ſein, ſondern muß mit demſelben in Verbindung ſtehen und ſelbſt aus ihm hervorgehen, ſo daß es nicht möglich iſt, eine andere Ueberzeugung auszuſprechen, als eben eine ſolche, welche durch alles Bisherige gerechtfertiget iſt. Zu dieſem Behufe knüpfen wir an eine ſchon oben gemachte Bemerkung an, welche zu ihrem Inhalte die von Hegel vorgenommene Verwechslung des Begriffes der Gottheit mit dem hat, was nicht die Gottheit, ſondern was die Welt iſt. Eben darum können wir aber den Hegelſchen Pantheismus unter ein Allgemeines ſtellen, um ihn höchſtens als eine beſtimmte Modification einer ſonſt allgemeinen Erſcheinung zu begreifen.

Wir haben, das ſieht man jetzt ſchon, hier einen weitverbreiteten welthiſtoriſchen Irrthum vor uns, von welchem der Hegelſche nur eine beſtimmte Art iſt, — jenen welthiſtoriſchen Irrthum, welchen der Apoſtel Paulus, offenbar ein viel größerer

---

1) Vergl. oben die kritiſchen Bemerkungen sub. Nro. 4. S. 825.

Religionsphiloſoph als die meiſten unſerer und der vergangenen Zeit, alſo beſchreibt: „Was von Gott erkennbar iſt, das iſt ihnen vor die Sinne gelegt; Gott hat es ihnen verſichtbaret; denn das Unſichtbare von ihm, nämlich ſeine ewige Macht und Gottheit, iſt ſeit der Schöpfung der Welt durch Betrachtung ſeiner Werke ſo erkennbar, daß ſie nicht zu entſchuldigen ſind. Sie bethörten ſich in ihren Vorſtellungen und ihr verirrtes Herz ſank in Finſterniß. Da ſie ſich weiſe dünkten, wurden ſie Thoren, und vertauſchten die Majeſtät des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menſchen, ja ſelbſt der Vögel, der vierfüßigen und kriechenden Thiere; ſie verwechſelten den wahren Gott mit falſchen Götzen[1])." Der Apoſtel ſagt nicht, daß der Begriff der Gottheit ſchlechthin untergegangen ſei in der Menſchheit, ſo daß auch nicht eine leiſe geiſtige Ahnung von Gott und einem göttlichen Verhältniß mehr in derſelben vorhanden geweſen wäre, ſondern er ſagt nur, daß eben dieſem unverlorenen Begriffe ein anderer, falſcher Inhalt, und zwar durch Verwechslung und Vertauſchung gegeben worden ſei. Dieſe Verwechslung hat im Geſchlechte ſeit dem nie aufgehört, und die falſche Religion und die falſche Philoſophie waren von jeher wechſelſeitig bemüht, ſich in dieſem trüben Streben den Rang abzulaufen. Es kann unſere Aufgabe jetzt nicht ſein, das Geſchichtliche hievon auseinanderzuſetzen[2]), unſere Aufgabe iſt nur, den Weltgeiſt, der von Hegel als Gott genommen wird, zu analyſiren. Dieſe Analyſe kann nach allen Auseinanderſetzungen, die bisher Statt gefunden haben, nicht ſchwer ſein.

---

1) Röm. 1, 19. 20. 21. 22. 23. 25.

2) Ich verweiſe daher in Abſicht auf die Philoſophie auf die oben S. 33 — 150 mitgetheilte geſchichtliche Entwicklung des logiſchen Pantheismus, ſo wie auf die im erſten Bande unſerer Philoſophie des Chriſtenthums enthaltene Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Idee und des Logos; in Abſicht auf die Religion aber auf unſere Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, und zwar auf die Geſchichte der natürlichen Entwicklung des Gottesbewußtſeins und des religiöſen Lebens in der Menſchheit S. 212—313.

Schon in der Darſtellung und Beurtheilung der Phänomenologie des Geiſtes haben wir geſehen, daß Hegel den wahren Begriff der Wirklichkeit nicht gewinnt, indem er die letztere ſtets in der Kategorie aufgehen läßt. Etwas aber, was in ſeinem wahren Weſen nicht erkannt iſt, vermag leicht mit einem Andern verwechſelt zu werden, was man eben ſo wenig oder noch viel weniger kennt. Dieſes Andere iſt aber Gott. Die in ihrem Weſen nicht erkannte Welt wird folglich mit Gott, den man im angebornen, aber an ſich noch geſtaltloſen Begriffe hat, Gott alſo mit dem verwechſelt, was ſich als Realität in der Sichtbarkeit darſtellt. Dem geſtaltloſen Begriffe der Gottheit wird daher Geſtalt durch die ſichtbare Welt gegeben, die man für Gott hält, und dadurch iſt an den Tag gelegt, daß der Pantheismus, welcher dieſe Verwechslung vornimmt, an ſich und dem Weſen nach nicht über jenen Syſtemen der Naturreligion ſteht, welche wir ſonſt überall als ungebildete und rohe Syſteme zu bezeichnen gewohnt ſind. Der Begriff der Gottheit erſcheint hier in ſeiner tiefſten Erniedrigung und ſchmachvollſten Entſtellung. — Gott wird zum Götzen. Während nun aber für denjenigen, welcher die Welt oder ein Weltliches für Gott nimmt, der wirkliche und wahre Gott an der Welt ſich aufhebt, in dieſer gleichſam verſinkt, hat auch der Begriff der Gottheit kein anderes Schickſal, und der Menſch, der dieſem Irrthum verfallen iſt, iſt ohne Gott. Daraus aber folgt das Weitere, daß der Irrthum, durch welchen der Menſch ohne Gott iſt, mit Recht mit dem Namen des Atheismus belegt werden kann, und daß Hegel, ſofern er den Weltgeiſt für Gott hält, Atheiſt iſt. —

Und dennoch fühlen wir uns gedrungen, einen nicht unbedeutenden Unterſchied zwiſchen Atheismus und Atheismus geltend zu machen. Denn offenbar iſt derjenige, welcher eine Gottheit bekennt, die Gottheit aber mit der Welt verwechſelt, in einem andern Sinne Atheiſt, als der Andere, welcher das Göttliche überhaupt läugnet, und darum Gott weder über der Welt, noch in der Welt, noch als Welt ſucht. In welchem Sinne nun Hegel Atheiſt ſei, ob im erſten oder im zweiten, kann für uns kein Geheimniß mehr

ſein: denn offenbar iſt er es im erſten Sinne, in jenem nämlich, nach welchem an ein Göttliches geglaubt, dieſes aber mit der Welt verwechſelt wird. Wenn daher der oben angeführte Apoſtel, offenbar mit Rückſicht auf die ſchon beſprochene Verwechslung, an die Heiden, durch welche jene Verwechslung vorgenommen worden war, die aber nunmehr zum Chriſtenthume ſich bekannten, die Worte ſchreibt: Ihr waret einſt ohne Gott[1]); ſo iſt dieß die Kategorie, unter welche wir das Hegelſche Syſtem unterzuordnen haben, denn auf den geringern oder höhern Grad der Ausbildung Einer und derſelben Vorſtellung kommt es nicht an: der Irrthum iſt weſentlich nur Einer. Hegel iſt daher nicht Atheiſt in dem Sinne, als ob er das Göttliche in ſeiner Exiſtenz und Wirklichkeit läugnete; er iſt aber Atheiſt, ſofern dasjenige, in was er, durch den Begriff der Gottheit noch getrieben, die Wirklichkeit Gottes ſetzt, Gott nicht iſt, ſondern ein ſchlechthin Anderes als Gott. Das Eigenthümliche dieſer Erſcheinung beſteht darin: Hegel hat die Gottheit im Begriffe gegenwärtig, die Idee der Gottheit lebt in ihm; — aber dieſen Begriff, dieſe Idee der Gottheit verwechſelt er mit der Welt, oder vielmehr, er macht die Welt zum Inhalte der Idee Gottes. Indem aber dieſes geſchieht, hat er einen andern Gott in der Idee, und einen andern Gott in der Welt. Beide entſprechen ſich nicht nur nicht, ſondern beide widerſprechen ſich ſchlechthin und abſolut. Dabei findet aber Statt, daß mit dem Böſen auch ein Gutes gegeben iſt. Denn während auf der einen Seite durch die Verwechslung der wirkliche Gott in der Welt dadurch ſich aufhebt und in ihr untergeht, daß er zum Götzen gemacht wird, bleibt andererſeits die Idee Gottes im Gemüthe zurück und herrſcht da wie in einem eigenen Reiche, unbekümmert um die Verwüſtungen, welche der in der Verwechslung beſtehende Irrthum fortwährend anrichtet. Während daher Hegel ſeinen Gott in der Wirklichkeit verloren hat, hält er im Begriffe noch an ihm feſt, iſt er dem Gemüthe nach von der Idee deſſelben noch beherrſcht; aber dieſe Idee gewinnt

1) Epheſ. 2, 12.

keinen Einfluß auf ſein ſpeculatives Denken, und darum iſt ſein Syſtem pantheiſtiſch und atheiſtiſch, das letztere iſt der angegebenen Weiſe.

Mit dieſen Erklärungen iſt uns aber Hegel in ſeinem eigenſten Weſen ſelbſt erklärt. Wir begreifen nunmehr, wie es ihm möglich iſt, bei aller Verendlichung und Verweltlichung, ja ſelbſt bei aller Herabwürdigung des Göttlichen dennoch eine gewiſſe Ehrfurcht vor der Gottheit in ſeinem Gemüthe zu bewahren, welche oftmals ſelbſt in erhabener Rede ſich ergeht. Hegel trägt daher etwas Anderes und Größeres in ſeinem Gemüthe, als das iſt, was uns aus ſeinem Syſteme anſpricht. So iſt aber Hegel nothwendig im Widerſpruche mit ſich ſelbſt begriffen, und es iſt vielleicht dieß der Grund, warum er auf ſonſt unbegreifliche Weiſe oftmals für den Widerſpruch ordentlich ſchwärmt.

Aus dem an Hegel ſelbſt ſich repräſentirenden Widerſpruche und der dadurch geſetzten Verrenkung aller Weſen und Verhältniſſe erklären ſich aber noch viele andere Seiten, welche zu den Eigenthümlichkeiten ſeiner Philoſophie gehören: es erklärt ſich daraus

a) warum im Syſteme Alles beſtimmungslos durch einander ſchwankt und keine einzige Idee, kein einziger Begriff in ihrem eigenthümlichen Weſen feſtſteht;

b) warum folglich das reine Sein als das ſchlechthin Beſtimmungs- und Beziehungsloſe abſolute Herrſchaft auszuüben berechtiget iſt;

c) warum es daher weder eine feſte Idee der Gottheit noch eine beſtimmte Idee der Welt gibt, warum das Endliche am Unendlichen ſich aufheben ſoll, obſchon an ſich im Syſtem ſelbſt und in Wahrheit unaufhörlich das Unendliche am Endlichen ſich aufhebt, indem Gott ſich zeigt, reiner Weltgeiſt zu ſein;

d) warum es keine beſtimmte Idee der Natur und des Geiſtes, und ferner, warum es keine beſtimmte Idee des Rechts, der Kunſt und der Religion und ſelbſt der Philoſophie gibt;

e) warum die Idee des Guten, kaum geſetzt, wieder aufgehoben wird, indem ihm als ein innerlich und weſentlich Gleiches das Böſe an die Seite geſtellt wird;

f) warum Gott ſelbſt als heiliges Weſen aufgehoben und in das Böſe als in das Seine verwickelt wird, in das er ſelbſt zum Behuf ſeiner Verwirklichung eingeht;

g) warum das Praktiſche fortwährend im Theoretiſchen verſchwindet, wenigſtens der praktiſche Geiſt nie in wahrer, eigenthümlicher und angemeſſener Weiſe aufgefaßt und behandelt wird;

h) warum die Freiheit weſentlich negirt wird, indem die logiſche Nothwendigkeit alleinige Herrſchaft gewinnt;

i) warum der wahre Begriff der Einheit nie zu ſeiner Berechtigung kommt, indem der falſche als das überall Maaßgebende auftritt;

k) warum von Allem nur der Proceß bleibt, in welchem alle Beſtimmtheiten fortwährend ihr Grab finden;

l) warum das Innerſte und Eigentlichſte der Hegelſchen Philoſophie die Negativität iſt, dieſe aber das Schaffen und Zerſtören, das Nichts und das Alles, das Ueberall und das Nirgends.

3) In was ruhet das Grundgebrechen des ganzen Syſtems?

Wir können uns kurz dahin ausſprechen: Das Grundgebrechen des Hegelſchen Syſtems ruhet auf einer unerwieſenen Vorausſetzung, — das Ganze iſt eine fortgeſetzte *petio principii.* Daß Gott nur der Weltgeiſt, und umgekehrt der Weltgeiſt Gott ſei, das iſt bei Hegel der Eine Gedanke, von dem er allenthalben ausgeht und den er überall durchzuführen ſucht. In dieſer verſuchten Durchführung geht in der Regel alles Andere ſo ſehr auf, daß es in der That nur da zu ſein ſcheint, damit an ihm erwieſen werde, es ſei Nichts und das Abſolute, eben als der Eine Weltgeiſt, ſei Alles. Näher angeſehen aber iſt es die Vorausſetzung, die ſich ſelbſt in Allem und als Alles producirende logiſche Idee ſei Gott ſelbſt, jedoch eben unter der Bedingung, daß, wie ſich im Syſtem ſelbſt immer mehr und mehr gezeigt hat, Gott, der Alles iſt, am Ende doch nur der Weltgeiſt iſt, der ſich in die Würde des Göttlichen durch Hypoſtaſirung einſetzt. Von dieſer pantheiſtiſchen Vorausſetzung ganz und gar beherrſcht, ſucht Hegel nicht mehr, durch Befolgung einer wahrhaft philoſophiſchen

Methode zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ſondern ſein ganzes Streben iſt einzig dahin gerichtet, jenen Einen pantheiſtiſchen Grundgedanken, der für ihn ſelbſt gleichſam in der Macht einer Alles darniederwerfenden und alle Unterſuchung für überflüſſig erklärenden Auctorität daſteht, durchzuführen, ſo daß alles Weitere nur der Eine Verſuch iſt, die Lüge als Wahrheit darzuſtellen. Das iſt aber auch der Grund, warum ihm Alles mißlungen, warum die Phänomenologie in Abſicht auf den Zweck, den ſie erreichen will, ganz reſultatlos iſt, warum die Logik keine wahre Logik enthält, warum von der Logik kein Uebergang zur Wirklichkeit, und warum weder eine Idee der Natur noch eine Idee des Geiſtes wahrhaft gewonnen wird. Die petitio principii iſt Urſache, warum es in der Phänomenologie zu keiner wahren Analyſe, in den übrigen Wiſſenſchaften aber zu keiner wahren Syntheſe kommt. Statt die Idee der Gottheit im Unterſchiede von der Idee der Welt, und umgekehrt dieſe im Unterſchiede von jener, wiſſenſchaftlich zu gewinnen, werden beide Ideen gleich Anfangs mit einander vermiſcht, und dieſe anfängliche Vermiſchung läßt weder eine ächte Analyſe noch eine ächte Syntheſe zu. Was man ſchon vorher, ohne alle Unterſuchung, im Gedanken für ſich feſtgeſetzt hat, das muß die Analyſe als Reſultat einer Function aufzeigen, und das muß die Syntheſe conſtruiren. Die Analyſe geht daher nur ſcheinbar zu Werke; die concrete Wirklichkeit, die ohnehin nicht wirklich erkannt iſt, löst ſich, da man es einmal ſo will, in das reine Sein als in das reine Denken oder Wiſſen auf, dieſes aber wird für die logiſche Idee, wie dieſe ſelbſt für Gott im abſtracten Elemente genommen. Umgekehrt wird ſodann aus dieſer reinen Idee heraus die Welt als Gott, oder Gott als Welt in leichteſter Weiſe conſtruirt, und ſo iſt die falſche Syntheſe die Probe der eben ſo falſchen Analyſe, wie die Analyſe die Probe der Syntheſe iſt. Weſentlich aber und in Wahrheit betrachtet iſt die ganze Wiſſenſchaftlichkeit hiebei nur leerer Schein, ſo ſcharfſinnig und ſelbſt großartig auch manchmal die Art und Weiſe iſt, den Schein als Schein oder ſcheinbar durchzuführen. Doch wir brauchen jetzt dieß Alles nicht mehr in die Länge und Breite zu erweiſen; wir haben darüber, wie wir

glauben, deutlich und gründlich zugleich in der Darſtellung und Kritik der Hegelſchen Methode gehandelt; alles Uebrige aber in der Darſtellung und Kritik des eigentlichen Syſtems war nur der factiſche Nachweis der Wahrheit unſerer Ueberzeugung an Hegel ſelbſt, d. h. eben an ſeinem Syſteme.

4) Lehrt das Hegelſche Syſtem Entwicklung des menſchlichen oder des göttlichen Bewußtſeins? und damit zuſammenhängend: iſt der Logos des Syſtems die ewige Vernunft des perſönlichen Gottes, oder iſt er der Vernunftinhalt der endlichen Welt?

Wer dem Gange der Darſtellung und Beurtheilung des Hegelſchen Syſtems bisher in ernſter Betrachtung gefolgt iſt, wird kaum für möglich halten, daß in Abſicht auf das in der Frage Enthaltene noch Zweifel übrig ſein können. Denn es hat ſich uns an allen Orten und auf allen Punkten ergeben, daß Hegel zwar nur eine Entwicklung des göttlichen Bewußtſeins will, daß er aber dennoch in That und Wahrheit, und im Widerſpruche mit ſich ſelber, nur eine Entwicklung des endlichen Geiſtes lehrt, über welchem endlichen Geiſte, da er ſelbſt an und für ſich das Höchſte iſt, der göttliche als ein höherer nicht ſteht. Dieſen Irrthum und dieſen Widerſpruch haben wir als das Weſentliche und Eigenthümliche des Hegelſchen Syſtems aufgefunden.

Wie fremd und ſonderbar klingt es daher, wenn nun mit Einmal verſichert wird, nach Hegel entwickle ſich Gott nicht an ſich, ſondern er offenbare ſich uns nur allmählig[1]). An dieſe Behauptung wird die andere eben ſo unwahre angereiht: Hegel habe in ſeiner Religionsphiloſophie nur die Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins dargeſtellt[2]). Das aber, was von Hegel abgewälzt wird, wird auf Schelling übergewälzt, in den Worten: „Schelling nimmt die Religionsgeſchichte für keine bloße Geſchichte der Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeins, ſondern ſie iſt die

1) Dieſe Behauptung ſpricht der anonyme Verfaſſer des Schriftchens aus: Schellings Offenbarungsphiloſophie. Drei Briefe, Berlin 1843. S. 10.

2) A. a. O. S. 19.

Geſchichte Gottes ſelbſt, oder richtiger, deſſen Lebensproceß"[1]). Da wir uns über die Schellingſche Philoſophie nach ihrer gegenwärtigen Faſſung ſchon anderwärts ausgeſprochen haben[2]), ſo kann es ſich jetzt nur um Hegel handeln. Derjenige, welcher die Behauptung ausgeſprochen, Hegel lehre nur Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeins an der nicht geſchichtlich werdenden, ſondern ſich nur offenbarenden Gottheit, hat für die Begründung dieſer Behauptung aus Hegel ſelbſt ſo viel wie nichts gethan. Denn nicht nur beweist das beigebrachte Wenige[3]) nichts für ſeine Behauptung, ſondern es muß vielmehr noch zum Beweiſe des Gegentheils des von ihm Ausgeſagten dienen, indem er zuletzt ſelbſt noch behauptet: „Hegel hat in der Religionsphiloſophie ſich ſelbſt, d. i. dem Geiſte ſeiner Philoſophie nicht Genüge geleiſtet, und damit die neueren Abſchweifungen in den Subjectivismus veranlaßt, welcher, nach der eignen Behauptung der Urheber deſſelben nicht zum Pantheismus des Spinoza, ſondern zum Materialismus oder richtiger zum Pankosmismus führt, indem die ganze Wirklichkeit ihnen nicht Gott, ſondern Welt iſt, und die Gottheit nur eine Vorſtellung des nicht zum klaren Selbſtbewußtſein gebrachten Geiſtes"[4]).

Damit ſtimmen wir vollkommen überein, nur iſt unſere weitere Anſicht, daß Hegel ſolchen Pankosmismus nicht etwa nur veranlaßt, ſondern ſelbſt ſchon allſeitig vorgetragen habe. Sehen wir aber vor der Hand nicht darauf, was Hegel thut, ſondern darauf, was er, im Widerſpruche mit dem wirklichen Thun, will; ſo iſt zu verwundern, wie dieſes Wollen bezweifelt oder ſogar in Abrede geſtellt werden kann. Ob die Geſchichte im Sinne oder nach dem Willen Hegels Geſchichte Gottes ſei oder nicht, das iſt doch wohl deutlich genug in den Worten ausgeſprochen: „die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte

1) A. a. O. S. 9.

2) Ueber die Philoſophie der Offenbarung von Schelling, in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie, VIII. Bd. 3. Heft S. 247—416.

3) Schellings Offenbarungsphil. S. 12—13.

4) A. a. O. S. 18.

Gottes ſelbſt iſt; Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt[1]). Betrachten wir aber die Sache auch ſonſt noch nach andern uns freilich nicht mehr unbekannten Stellen. Sie ſind, vom Logiſchen anfangend, folgende: „die logiſche Idee iſt Gott, wie er an ſich iſt. Aber Gott iſt dieß, nicht nur an ſich zu ſein, er iſt eben ſo weſentlich für ſich, der abſolute Geiſt, der nicht nur das im Gedanken ſich haltende Weſen iſt, ſondern auch das erſcheinende, ſich Gegenſtändlichkeit gebende. So in der Religionsphiloſophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auf die Weiſe ſeiner Vorſtellung vor uns, er ſtellt ſich nur ſich ſelbſt vor. Dieß iſt die Weiſe des Daſeins des Abſoluten. Die Philoſophie betrachtet das Abſolute erſtlich als logiſche Idee, Idee, wie ſie im Gedanken iſt, wie ihr Inhalt ſelbſt die Gedankenbeſtimmungen ſind, ferner zeigt ſie das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dieß iſt der Weg des Abſoluten, für ſich ſelbſt zu werden"[2]). „Hier genüge es, zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geiſt geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menſchliche, nicht einen göttlichen Geiſt und einen menſchlichen. Die menſchliche Vernunft, das Bewußtſein ſeines Weſens iſt Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menſchen und der Geiſt, inſofern er Geiſt Gottes iſt, iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geiſt in allen Geiſtern. Sie, die Vernunft, iſt ſelbſt die Sache, der Geiſt, der göttliche Geiſt"[3]). „Gott iſt für uns, indem er das Allgemeine iſt, in Beziehung auf die Entwicklung des in ſich Verſchloſſenen, in abſoluter Einheit mit ſich ſelbſt. Wenn wir ſagen: Gott iſt das Verſchloſſene, ſo iſt das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwicklung, die wir erwarten; aber die Verſchloſſenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt wird, iſt in dieſer Beziehung auf Gott ſelbſt, auf den Inhalt ſelbſt nicht

1) Religionsphil. II. S. 255. 1. Aufl.

2) Religionsph. I. S. 27. 2. Aufl.

3) A. a. O. S. 34. 2. Aufl.

zu faſſen als eine abſtracte Allgemeinheit, auſſerhalb welcher das Beſondere, gegen welche das Beſondere noch ſelbſtſtändig wäre. Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geiſtigen Welt, ſind mannigfache Geſtalten, unendlich vielgeformtes Daſein: ſie haben ein Sein von unterſchiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Sein aller dieſer Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur ein Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit hat. Wenn wir den beſondern Dingen ein Sein zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins"[1]). „Da haben wir erſt zwei, Gott und das Bewußtſein, für welches er iſt. Es kann in der Vorſtellung vom Einen wie vom Andern ausgegangen werden. Das Urtheil geht abſolut von Gott aus, der Geiſt iſt dieß Urtheil, und es in concreter Weiſe ausgeſprochen, iſt Erſchaffung einer Welt, des ſubjectiven Geiſtes, für welche er iſt. Der Geiſt iſt abſolutes Manifeſtiren; dieſes iſt Setzen, Sein für Anderes; Manifeſtiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des ſubjectiven Geiſtes, für welchen er iſt. Schaffen, Schöpfung der Welt iſt ſich Offenbaren Gottes. Später werden wir dieſe Manifeſtation in höherer Form haben, nämlich daß das, was Gott erſchafft, er ſelbſt iſt, überhaupt nicht die Beſtimmtheit eines Andern hat, daß er iſt Manifeſtation ſeiner ſelbſt, daß er für ſich ſelbſt iſt das Andere, das den Schein eines Andern hat"[2]). „Erſt die Identität, daß das Wiſſen in ſeinem Objecte ſich für ſich ſetzt, iſt der Geiſt, die Vernunft, die als gegenſtändlich für ſich ſelbſt iſt. Nur ſo iſt der Geiſt als der Wiſſende das Gewußte. Dieß iſt nicht bloß ein Verhalten des Geiſtes zum abſoluten Geiſt, ſondern der abſolute Geiſt ſelbſt iſt das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterſchied auf die andere Seite geſetzt haben, und höher iſt ſo die Religion die Idee des Geiſtes, der ſich zu ſich ſelbſt verhält, das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes. Hierin fällt ſein Bewußtſein, das vorher als Verhältniß beſtimmt war. So iſt die Religion

---

1) A. a. O. S. S. 89. 90.
2) A. a. O. S. 58. 1. Aufl.

Wiſſen des göttlichen-Geiſtes von ſich durch Vermittelung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt“[1]. „Der abſolute Geiſt in ſeinem Bewußtſein iſt Sich-Wiſſen; weiß er Anderes, ſo hört er auf, abſoluter Geiſt zu ſein“[2].

Ob nun Hegel für die Entwicklung des göttlichen oder des menſchlichen Geiſtes ſich entſcheide, das kann nach ſolchen Aeuſſerungen, dieſe mit allem Frühern zuſammengenommen, nicht mehr zweifelhaft ſein: er hat ſich für die Entwicklung nicht des menſchlichen, ſondern des göttlichen Bewußtſeins ſo ſehr ausgeſprochen, daß er überall die ſchlechthin entgegengeſetzte Sprache hätte ſprechen müſſen, würde ſeine Anſicht und ſeine Vorſtellung auf die menſchliche Entwicklung gehen. Allerdings kann in einem gewiſſen Sinne, wie auch Auguſtinus bemerkt, von Gott geſagt werden, er entwickle ſich im menſchlichen Bewußtſein, er nehme zu und wachſe; aber dieſe Rede ſelbſt will ausdrücklich keine eigentliche, ſondern nur eine uneigentliche ſein: denn nicht Gott entwickelt ſich für ſich, ſondern unſer Bewußtſein entwickelt ſich an Gott, und zwar in dem Maaße, in welchem ſich Gott uns offenbart und in welchem wir unſrerſeits dieſe Offenbarung aufnehmen und in ſie eingehen. Die Entwicklung alſo, das Wachſen und Zunehmen im Erkennen und Begreifen, fällt nicht in Gott, den ewig Vollkommenen, ſondern in den Menſchen, für welchen allein Entwicklung iſt[3].

---

1) A. a. O. S. 128. 129.

2) A. a. O. S. 129.

3) Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus, crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat,

So aber, wie Auguſtinus, ſpricht ſich Hegel nicht aus: ihm iſt die Rede überall keine uneigentliche, ſondern eine eigentliche; Gott entwickelt ſich, Gott vermittelt ſich mit ſich ſelber. Dabei iſt aber allerdings nicht zu verkennen, daß der bei Hegel ſich entwickelnde und ſich mit ſich vermittelnde Gott am Ende nur die Welt iſt, womit die große Täuſchung verbunden iſt, das in der Wirklichkeit aufzuheben, was er in der Theorie will.

Wenden wir uns nun zur andern Seite des gegenwärtigen Punktes, zur Beantwortung der Frage nämlich: iſt der Logos des Hegelſchen Syſtems die ewige Vernunft des perſönlichen Gottes, oder iſt er der Vernunftinhalt, der Logos der endlichen Welt? Mit dieſer Frage verbindet ſich aber auch noch eine andere, und zwar die: iſt das menſchliche Denken als ein wiſſenſchaftliches jenes Denken, welches dem urſprünglichen Denken des göttlichen Urgeiſtes nur nachdenkt, das göttliche Urdenken ſomit nur reproducirt, oder verhält es ſich umgekehrt? —

Dieſe Fragen, obſchon von einander verſchieden, ſind doch wiederum innerlich ſo verwandt mit einander, daß wir ſie zumal zu behandeln das Recht haben.

Daß es ſich hier wiederum um charakteriſtiſche Unterſchiede des Chriſtlich-Theiſtiſchen und des Logiſch-Pantheiſtiſchen handle, wird leicht eingeſehen werden können. Machen wir das Chriſtlich-Theiſtiſche an Athanaſius vorſtellig. Dieſer große Theolog nimmt zuerſt ſeinen Standpunkt im Endlichen. Die Ordnung und Eintracht der Welt, in der das Viele und Gegenſätzliche harmoniſch zu Einem verbunden iſt, läßt nur auf Einen göttlichen Herrſcher und Lenker ſchließen, auf den Logos[1]). Es gibt nicht Götter, ſondern es gibt nur Einen wahren Gott, welcher auch der Herr der Schöpfung und der Urheber der ganzen Natur iſt. Dieſer nun, wer iſt er anders, als der Allerheiligſte, über alle Creatur Erhabene (ὁ παναγιος και ὑπερεπεκεινα πασης γενητης οὐσιας),

---

sic est et interior homo. Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere, ipse tamen minuitur, ut a gloria sua decidat, et in gloriam Dei surgat. *In Joannis Evangel.* c. 3. tract. XIV.

1) *Athanas.* contra gentes. c. 38.

der Vater Jeſu Chriſti, der durch ſeine eigene Weisheit und durch ſeinen eigenen Logos überall Alles zum Heile ſo lenkt und leitet, daß es gut iſt. Gut aber iſt es, wie es als Gewordenes daſteht, und wie wir ſehen, daß es wird, weil er auch dieſes will, und das wird wohl Niemand läugnen. Denn würde die Bewegung der Creatur eine vernunftloſe ſein (εἰ μεν γαρ ἀλογος ἠν ἡ της κτισεως κινησις), und die Welt ohne Ordnung ſich bewegen; ſo würde auch mit Recht dem Geſagten kein Glaube zu ſchenken ſein. Iſt ſie aber mit Vernunft (λογῳ), Weisheit und Einſicht gegründet, und in Allem ſchön geordnet; ſo kann ihr Urheber und Ordner kein Anderer ſein, als der Logos Gottes. Ich meine aber nicht jenen Logos, welcher einem jeden creatürlichen Weſen eingepflanzt und eingeboren iſt, und welchen Einige den elementariſchen zu nennen pflegen, der ohne Leben iſt, und nichts denkt und erkennt, ſondern nur durch äuſſerlich wirkende Kraft nach der Kenntniß deſſen thätig iſt, der ihn einpflanzt. Ich meine auch nicht den Logos, wie ihn das vernünftige Geſchlecht der Menſchen hat, jenen nämlich, der ſich im verhallenden Wort ausſpricht, ſondern ich meine den lebendigen und wirkenden Gott des guten Gottes aller Dinge, den Logos an ſich, welcher von den Geſchöpfen und von der ganzen Creatur verſchieden, und das eigene und einzige Wort des guten Vaters iſt, das durch ſeine Vorſehung dieſes Weltall erſchaffen hat und erleuchtet. Er, der des guten Vaters guter Logos iſt, er hat die Ordnung aller Dinge herbeigeführt, indem er das Entgegengeſetzte mit dem Entgegengeſetzten verband, und aus demſelben Ein ſchön zuſammenſtimmendes Ganzes bildete[1]). Dieſer allmächtige, vollkommene, heilige Logos des Vaters durchdringt alle Dinge, und entfaltet überall ſeine Wirkſamkeit. Er erleuchtet das Sichtbare und Unſichtbare, und faßt und hält es in ſich zuſammen, indem er nichts auſſerhalb des Einfluſſes ſeiner Macht zurückläßt, ſondern Alles und durch Alles, und zwar ein Jedes einzelne, ſo wie auch Alles zuſammen belebt und erhält[2]). Durch den Gehorſam gegen die-

1) *Athanas.* l. c. c. 40.
2) Loc. cit. c. 42.

ſen Gott, den Logos, werden die Geſchöpfe auf der Erde belebt, und durch dieſen beſtehen die in den Himmeln. Auf ſeinen Befehl beſchränkt das ganze Meer und der große Ocean ſeine Bewegung auf eigene Grenzen, und durch ihn ſchmückt ſich die ganze Erde mit mannigfaltigen verſchiedenen Pflanzen und Gewächſen. Es gibt nichts von Allem, was iſt und wird, welches nicht in ihm und durch ihn geworden wäre und beſtände, wie auch der gottbelehrte Mann (ὁ ϑεολογος ἀνηρ) ſagt: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Alles iſt durch denſelben gemacht und ohne denſelben iſt nichts gemacht.“ Denn wie ein Muſikerfahrner, wenn er die Lyra ſtimmt und die tiefen mit den hohen, und die mittlern mit den übrigen Tönen künſtlich in Einklang gebracht hat, Eine Melodie hervorbringt; ſo hält auch Gottes Weisheit die ganze Welt wie eine Lyra, verbindet die Dinge in der Luft mit jenen auf der Erde, und die im Himmel mit denen in der Luft, und bringt dadurch, daß ſie alle Dinge mit den einzelnen verbindet und ſie nach dem Winke und Willen Gottes lenkt, auf eine ſchöne und übereinſtimmende Weiſe Eine Welt und Eine Weltordnung hervor, indem der Logos ſelbſt unbeweglich bei dem Vater bleibt (αὐτος μεν ἀκινητος μενων παρα τῳ πατρι), Alles aber durch ſeine unveränderliche Weſenheit ſo lenkt, wie ein Jegliches ſeinem Vater gefällt [1]). Iſt es, obwohl die Welt geſchaffen, dennoch nicht ungereimt, daß das Wort in ihr, der Welt, iſt; ſo iſt es auch nicht ungereimt, daß es in dem Menſchen iſt. Denn was ſie von der ganzen Welt denken, das müſſen ſie auch vom Theile annehmen; denn auch der Menſch iſt, wie ich eben geſagt habe, ein Theil der ganzen Welt. Demnach iſt es durchaus nicht unſchicklich, daß das Wort im Menſchen iſt, und daß von ihm und in ihm Alles bewegt und erleuchtet wird und lebt [2]).

Suchen wir in die Worte des Athanaſius, und zwar dieſe ſogenommene, wie ſie im Zuſammenhange mit andern Ausſprüchen

1) Loc. cit. c. 42, 43. cfr. orat. II. contra Arianos c. 78, 79.

2) Athanas. de incarnat. verb. c. 42, und zwar dieſe ſo genommen, wie ſie im Zuſammenhange mit andern Ausſprüchen von ihm vorkommen.

von ihm vorkommen, näher einzudringen, ſo unterſcheidet er zunächſt einen zweifachen Logos, einen göttlichen und einen auſſergöttlichen, d. i. weltlichen oder endlichen Logos. Der weltliche Logos theilt ſich aber in einen Logos, wie er in der bewußtloſen und unfreien Natur, und in einen Logos, wie er im bewußten und freien Geiſte des Menſchen iſt.

Der göttliche Logos nun iſt der Logos des perſönlich über der Welt ſtehenden Gottes, welcher das Univerſum, das er von Ewigkeit im Gedanken oder in der Idee getragen, durch ſeine Allmacht aus dem Nichts ſchöpferiſch in das Daſein geſetzt, und mit hoher Weisheit geordnet hat [1]).

Iſt der göttliche Logos der Schöpfer des Weltalls, ſo kann er ſelbſt nicht in die Kategorie des Geſchöpflichen fallen und mit dieſem irgendwie verwechſelt werden [2]). Wie aber der göttliche Logos einerſeits die Dinge in die Exiſtenz geſetzt hat, ſo bleibt er andererſeits erhaltend und vorſehend bei ihnen, um ſie durch fortwährende Wirkſamkeit in der zu ihrem Ziel und Ende führenden Bewegung zu erhalten.

Von dem göttlichen Logos unterſcheidet ſich auf das Beſtimmteſte der Logos der Welt, näher der Logos der Natur. Der Naturlogos iſt der Gedanke des göttlichen Logos von der Natur, die göttliche Idee von der Natur, welche Idee aber, und zwar eben in der Natur, wirkt und ſchafft. Es iſt dieß der Logos, der jedem Naturweſen eingepflanzt und eingeboren iſt, weßhalb man ihn auch den elementariſchen Logos nennt. Er iſt ohne perſönliches Leben, denkt und erkennt nichts, iſt ſomit der Aeuſſerlichkeit hingegeben, indem er das, was er als Idee wirkt, nach jenem Geſetze wirkt, das ihm der göttliche Logos eingepflanzt hat [3]).

Von dieſem Naturlogos iſt wiederum derjenige zu unter-

---

1) Vergl. zu dem Obigen noch Orat. II. contr. Arian. c. 78.

2) Και οὐκ ἐστι μεν αὐτος κτιζομενος κτιστης ὢν. Orat. II. c. Arian. c. 78. Εἰ δε ἐν Χριστῳ ἡμεις ἐκτισθημεν, οὐκ ἐστιν ἀρα αὐτος ὁ κτιζομενος, ἀλλ' ἡμεις ἐσμεν ἐν αὐτω κτιζομενοι. Ibid. c. 56.

3) Contra Gentes. c. 40. λογον δε φημι, οὐ τον ἐν ἑκαστῳ των γενομενων και συμπεπλεγμενον και συμπεφυκοτα, ὁν δη και σπερματ-

ſcheiden, welchen das *vernünftige Geſchlecht* (λογικον γενος) beſitzt, und der in der *Menſchheit* zum *Selbſtbewußtſein* und zur *Freiheit* gelangt, durch jenes erkennt, durch dieſe aber handelt. Es iſt der Menſch, in dem ſich nicht nur die Strahlen des Naturlogos wie im Centrum ſammeln, ſondern in dem auch der göttliche Logos ſein Licht leuchten läßt. So die Idee des eigenen Seins und Lebens, die Idee der Natur und die Idee der Gottheit erkennend, gelangt der Menſch zur *Wiſſenſchaft des geſammten Seins*, des göttlichen und des auſſergöttlichen; ſein freies Handeln aber iſt dahin gerichtet, das erkannte Verhältniß zwiſchen dem beiderſeitigen Sein, dem göttlichen und dem endlichen, zu realiſiren. — So iſt der Menſch, mit Intelligenz und Freiheit ausgerüſtet, das Eben- oder *Nachbild* der Gottheit. Das ihm durch *göttliches Urdenken* Vorgedachte ſoll er nachdenken, durch das Denken die *göttliche Idee wiederholen*, um ſo zur wahren Wiſſenſchaft des Seins zu gelangen; dem *göttlichen Willen* als dem *Urgeſetze* ſoll er nachleben, um die göttliche Idee durch Freiheit in ein gottverwandtes Leben umzuſetzen, damit in jeder Weiſe das endliche Leben der göttlichen Idee entſpreche und dadurch der große Zuſammenhang der Welt mit Gott ſich herſtelle, das einzig wahre Verhältniß und die einzig wahre Einheit ſich realiſire. Das iſt alſo die Aufgabe des Menſchen, den *göttlichen Gedanken nachzudenken*, *und dem göttlichen Willen nachzuwollen*. — So ſehr daher hiebei die Unterſchiede immerdar bleiben, der göttliche Logos nie der endliche, und der endliche nie der göttliche wird; ſo iſt und beſteht doch dadurch eine eben ſo großartige als innige Verbindung, daß das in Allem Logiſche aus dem göttlichen Logos iſt, daß ſomit die Spur der Gottheit in Allem iſt, und das Göttlich-Wahre in Allem für den Geiſt die leichte Möglichkeit darbietet, durch Analyſe des Selbſt- und Weltbewußtſeins zur Gottheit erkennend aufzuſteigen. Es iſt der in Allem ſeiende und

---

κον τινες εἰαθασι κὰλειν, ἀψυχον ὀντα και μηδεν λογιζομενον μητε νοουντα, ἀλλα τη ἐξωθεν τεχνη μονον ἐνεργουντα κατα την του ἐπιβαλλουτος αὐτον ἐπιστημην.

durch Alles hindurch herrſchende und wirkende göttliche Logos durch welchen die Ebenbildlichkeit Gottes in und an der Endlichkeit ſich erweitert, und das Bild der Gottheit gleichſam auf die ganze Welt ſich hinlegt [1]).

Die Anſchauung des Athanaſius iſt ſo ſehr die der andern Kirchenväter, daß wir in ihm nur Einen für Viele haben.

Gehen wir nun zu Hegel zurück, ſo finden wir die Vorſtellung vom dreifachen Logos ſchlechthin aufgehoben; es gibt nach ihm nur ein Einziges, die unperſönliche logiſche Idee, welche, indem ſie, mit ſchöpferiſcher Kraft ausgerüſtet gedacht, ſich beſtimmt, ſich als jenes Unendliche beſtimmt, in welchem das Endliche als aufgehobenes Moment ſchon enthalten iſt: es iſt die Eine logiſche Idee, welche als Gott ſich entwickelt, indem ſie ſich als Natur und endlicher Geiſt ſich entfaltet, oder näher ausgedrückt: es iſt die logiſche Idee, welche als Weltgeiſt ſich entwickelt, welcher Weltgeiſt ſofort als Gott geſetzt wird, der ſeine Realität lediglich nur in der Welt hat, was das Verſtändniß des oftmals ſich wiederholenden Ausdrucks gibt: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott. —

Wenn wir aber auf ſolche Art den Sinn des Hegelſchen Syſtems begreifen, welches ſomit vom chriſtlichen abſolut verſchieden iſt; ſo iſt es wenigſtens ſehr auffallend, wenn ein Mann aus der Schule dieſes Meiſters dem Letztern gerade unterlegt, was wir glauben mit ſo viel Recht ihm abgeſprochen zu haben [1]). Dieſer, wie wir ihn nennen wollen, anſcheinende Jünger, bekennt ſich offen

1) **Orat. II. contra Arianos. c. 78.** *ἱνα δε μη μονον ὑπαρχῃ τα γενομενα, ἀλλα και καλως ὑπαρχῃ, ηὐδοκησεν ὁ θεος συγκαταβηναι την ἑαυτου σοφιαν τοις κτισμασιν. ὡστε τυπον τινα και φαντασιαν εἰκονος αὐτης ἐν πασι τε κοινῃ και ἑκαστῳ, ἐνθειναι· ἱνα και σοφα τα γενομενα, και ἀξια του θεου ἐργα δεικνυται· ὡς γαρ λογου ὀντος του υἱου του θεου εἰκων ἐστι ὁ ἡμετερος λογος, οὑτως ὀντος αὐτου σοφιας εἰκων παλιν ἐστιν ἡ ἐν ἡμιν γενομενη σοφια· ἐν ᾗ το εἰδεναι και το φρονειν ἐχοντες, δεκτικοι γινομεθα της δημιουργου σοφιας· και δι' αὐτης γινωσκειν δυναμεθα τον αὐτης πατερα.*

2) Gabler in der Schrift: die Hegelſche Philoſophie. Beiträge zu ihrer richtigern Beurtheilung und Würdigung. I. Heft. Berlin 1843.

und frei zur Annahme eines über der Welt ſtehenden perſönlichen Geiſtes, der die letztere, die Welt, ſchöpferiſch hervorbringt[1]). Dieſer ſchöpferiſche Geiſt, an ſich die ewige Vernunft, iſt der Logos, welcher, in uns die Erkenntniß der Wahrheit vermittelt, indem er unſer logiſches, reines und freies Denken begründet, welches, mit ihm in Inhalt und Form coincidirt[2]). Deßwegen ſei auch alles menſchliche Denken nur ein zweites, ein nur nachkommendes und reproducirendes Denken des urſprünglichen Denkens und urſprünglich ſchon Vorgedachten, und mithin nur ein Erkennen deſſen, was ſchon iſt[3]). Ja, dieſe Philoſophie ſpricht ſich zu, was ſie der Naturphiloſophie (Schellings) abſpricht, „eine urſprünglich ſelbſtbewußte, denkend ſelbſtthätige, denkend ſchöpferiſche Intelligenz als abſolut Erſtes“[4]). Es ſei an dieſen wenigen Mittheilungen genug, um den Standpunkt begreiflich zu finden, auf welchem der Sprechende ſich befindet. Dieſer Standpunkt aber, iſt er der Hegelſche? Mit Nichten, — es iſt ein ſchlechthin anderer, aber zugleich beſſerer, höherer, es iſt derjenige Standpunkt, den ein Solcher einnimmt, der an der Schwelle des Chriſtenthums bereits angekommen iſt, ein Standpunkt folglich, zu welchem wir unſerſeits alles Glück wünſchen müſſen[5]), wenn auch noch Manches zu berichtigen, noch in Vielem höher zu ſteigen iſt, — um das abſolut Wahre zu gewinnen. Während wir indeß an dem wirklichen Gelingen in Abſicht auf den, der ſo eben geſprochen, nicht zweifeln, iſt nur zu wünſchen, er möchte nicht der Einzige ſein, der auf die wahre, zum philoſophiſchen Ziele führende Bahn einlenkt: und auch für

---

1) A. a. O. S. 13. 14.

2) A. a. O. S. 11. 12.

3) A. a. O. S. 11. Schon die Gablerſche Propädeutik enthält ſpeculativ Tieferes und Wahreres als die Hegelſche Phänomenologie.

4) A. a. O. S. 135.

5) Was Gabler in der Vorrede S. XII. über eben dieſen Standpunkt im Verhältniſſe zum Hegelſchen bemerkt, läßt mit leichter Mühe abnehmen, daß er ſich der gewaltigen Differenz zwiſchen ihm und Hegel ſo unbewußt nicht iſt: das wünſchen wir ſelber, daß er in Zukunft nur ſeine eigene Sache führe, wie er verſpricht.

dieſen Wunſch lebt in uns die Hoffnung einer einſtigen, vielleicht baldigen Erfüllung.

5) Welches iſt der Grundcharakter des Hegelſchen Syſtems? —

Auch auf dieſe letzte Frage wird die Antwort um ſo weniger ſchwer ſein, da ſie in allem Bisherigen ſchon gegeben iſt; wir ſagen daher: der Grundcharakter des Hegel'ſchen Syſtems iſt der ewig in ſich ſelber kreiſende logiſche Proceß, dieſer aber Gott oder das Abſolute. Wenn daher Hegel ſagt, das Logiſche ſei der Grund als Ausgangspunkt, und hinzufügt, das Logiſche werde zur Natur und die Natur zum Geiſte[1]); ſo ſetzen wir im Namen ſeiner eigenen Philoſophie hinzu: und in das Logiſche kehrt am Ende Alles wieder zurück. Denn die ſogenannte ſich wiſſende Vernunft, die ſich denkende Idee, die ſich wiſſende Wahrheit, — ſie iſt nichts anderes als die logiſche Idee, die bei aller Hypoſtaſirung doch nie perſönlich, nie Geiſt wird, und am allerwenigſten abſoluter Geiſt, wie wir auf dem Standpunkte der chriſtlichen Philoſophie den perſönlichen Gott begreifen. Es iſt Hegel ſelbſt, der zuerſt die ſich denkende Idee, die ſich wiſſende Wahrheit dem Begriff der Philoſophie, ſodann aber dieſen und jenen dem Logiſchen gleichſetzt, von welchem ſofort behauptet wird, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ſei[2]). Dieſe Bewährung beſteht in nichts Anderem als darin, daß die Wirklichkeit das, und nur das enthält, das, und nur das an ihr ſich herausbildet, was in der logiſchen Idee enthalten iſt. Aber weiter im eigentlichen Sinne kommen wir nicht, Alles ſtrebt nur dem reinen Denken, dem reinen Sein, dem reinen Princip zu. Deßwegen heißt es ſogleich nach dem Obigen: „Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ſo ihr Reſultat als das Geiſtige, daß es aus dem vorausſetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an ſich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit

---

1) Encyklopädie §. 575. S. 597, 598.

2) Encyklopädie §. 574. S. 597.

aus der Erſcheinung, die es darin an ihm hatte, in ſein reines Princip zugleich als in ſein Element ſich erhoben hat“ [1]). Das Geiſtige iſt ſo ſtets nur dem Logiſchen gleichzuſetzen, eben weil es zum Perſönlichen nun und nimmermehr kommt, welches, dem Allgemeinen als dem Abſoluten gegenüber, nur Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit iſt. Das Wahre von Allem iſt nur das Logiſche; die concreten Erſcheinungen ſind nur die Geſtaltungen, in welchen das Allgemeine ſich momentan verwirklichen will, um ſich zu manifeſtiren. Aber eben indem die concrete Geſtalt bald wieder vorübergeht, weil die logiſche Idee ſich aus derſelben in ſich ſelber wiederum zurücknimmt, um in einer andern hervorzutreten, nach dieſer aber wieder in einer andern, — muß geſagt werden, daß ſich die logiſche Idee in der wahren Wirklichkeit nie erreicht, und darum unaufhörlich gleichſam von Vorne wieder anfängt. Die ganze concrete Welt iſt und bleibt auch für die ganze Zukunft die Schädelſtätte, nicht des abſoluten Geiſtes, der wohl ſtets verſucht zu werden, aber nie wird, ſondern der logiſchen Idee. Die letztere kann daher nicht anders, ſie muß in einen ewigen Kreis der Bewegung ihrer ſelbſt in ſich ſelber verſetzt ſein, und darum iſt das Charakteriſtiſche des Syſtems in Abſicht auf ſeinen Inhalt der nimmer endende Proceß der logiſchen Idee. Wenn daher Hegel am Schluſſe des ganzen Syſtems ſagt: „daß die Natur der Sache, der Begriff, es iſt, die ſich fortbewegt und entwickelt, und dieſe Bewegung eben ſo die Thätigkeit des Erkennens iſt, die ewige an und für ſich ſeiende Idee ſich ewig als abſoluter Geiſt bethätiget, erzeugt und genießt“ [2]); ſo iſt dieß Alles nur dahin zu verſtehen, daß es höchſtens zu dem Verſuche kommt, als abſoluter Geiſt ſich zu bethätigen, daß aber dieſer Verſuch nie ſein Ziel erreicht, weil die abſolute Idee die Geſtalten, zu denen ſie es gebracht, immer wieder zerſtört, um in andern und neuen hervorzutreten, wodurch nicht nur die Bewegung

---

1) Encyklopädie §. 574. S. 597.

2) Encyklopädie §. 577. S. 598, 599.

ſtets bleibt, ſondern auch zu einer nie endenden wird. Was iſt, fragen wir nun, nach Hegel in Allem das Bleibende, das Ewige? — Die Antwort iſt: das Bleibende und Ewige iſt das Logiſche als die reine Allgemeinheit, das reine Sein, welches ewig aus ſich das Concrete erzeugt, um darin zeitliche Wirklichkeit zu haben, dieſes Concrete aber wieder zerſtört, um in Anderem zu neuer Wirklichkeit hervorzutreten. Das Concrete iſt daher an ſich das Vorübergehende, das am reinen Sein als dem Unendlichen ſich unaufhörlich Aufhebende, das dem Untergang unaufhörlich Geweihte.

Dieſer logiſche Proceß, welcher als der ewige das Abſolute iſt, iſt ſo ſehr der Mittelpunkt des Hegelſchen Syſtems, daß ſelbſt diejenigen dieſer Conſequenz nicht auszuweichen vermögen, welche ſich ſonſt herbeilaſſen, die Hegelſche Philoſophie gegen Angriffe zu vertheidigen. Unter den Vielen wollen wir nur Einen abhören. „Wenn die Kategorien der Logik Beſtimmungen des Abſoluten genannt werden, ſo darf dieß nur ſo genommen werden, daß ſie abſolute Beſtimmungen ſind. Denn das Abſolute ſelbſt iſt nicht eine dieſer Beſtimmungen, ſondern die Totalität derſelben“[1]). „Die Logik iſt ein Theil (der Philoſophie), aber ein ſolcher, zu dem das Andere ſich nur als Entwicklung verhält, zu ihm als dem Centrum. Und gerade dadurch iſt die ganze Philoſophie logiſch, daß das in ſeinem Anundfürſich entwickelte Princip den immanenten Trieb und den inwendigen Proceß ausmacht. Das Abſolute der Logik iſt daſſelbe, das auch den Inhalt der andern Philoſophie abgibt; in der Logik iſt dieſer Inhalt im abſtrcaten Elemente des Denkens, in den andern Gebieten der Philoſophie, wie er in Raum und Zeit hineinſtrahlt“[2]). „Nach Hegel kommen die

1) Alexis Schmidt: Beleuchtung der neuen Schellingſchen Lehre von Seiten der Philoſophie und Theologie. Nebſt Darſtellung und Kritik der frühern Schellingſchen Philoſophie, und einer Apologie der Metaphyſik, insbeſondere der Hegelſchen ꝛc. ꝛc. Berlin 1843. S. 161.

2) A. a. O. S. 162.

Momente der Idee nicht hinter einander zum Vorſchein, ſondern ſind ewig zumal; die Idee iſt nur in der Totalität ihrer Momente wirklich, wodurch denn die Philoſophie, als die Darſtellung derſelben, zu einem geſchloſſenen Kreiſe wird. Der Entwickelungsgang, ſofern das Subject ihn durchmacht, muß wohl unterſchieden werden von dem innern Zuſammenhang des Syſtems ſelbſt. Das Syſtem, als die Darſtellung des Abſoluten, muß nicht ſo gefaßt werden, als ob das Abſolute zuerſt und dann die Natur und dann der endliche Geiſt ſeien, als ob Gott zuerſt für ſich gehaust habe u. ſ. f., ſondern es iſt von der logiſchen Dependenz die Rede, in der das Abſolute das Princip, die Formen ſeiner Erſcheinung aber, ſeine That, Natur und Geiſt ſind, und zwar in dem Sinne, daß die Natur die Vorausſetzung des Geiſtes und die Bedingung ſeiner Exiſtenz iſt. Das Abſolute als ſolches, die Natur und der Geiſt, ſind nach Hegel von Ewigkeit her und werden ſein zugleich und zumal, weil das Leben des Abſoluten darin beſteht, ſich in dieſen drei Weiſen immer zugleich und zumal zu haben. Man kann wohl, um die Wiſſenſchaft auszubilden und die Darſtellung des Abſoluten zu geben, die einzelnen Momente auseinander nehmen, nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur im Denken; wäre aber das Abſolute einmal als das Abſolute allein, ſo daß der endliche Geiſt und die Natur nicht wären, ſo wäre es das Abſolute nicht, von dem Hegel redet, nämlich der nothwendig ſich in Natur und Geiſt offenbarende Proceß der Idee. Die Idee als der abſolute Proceß iſt nicht auſſer ihren Momenten, ſondern ſie iſt eben das Sich-ſetzen in dieſen Momenten, die weſentlich, wie bereits bemerkt worden, zugleich und zumal ſind"[1]. „Nach Hegel iſt die Idee ewiger Proceß, worin kein Vor und Nach, ewig Totalität in der Geſammtheit ihrer Momente"[2]. „Der abſolute Geiſt wird nicht, ſondern iſt ewig. Wenn auch die endlichen Dinge vergehen, bleibt doch der Proceß, der eben das Abſolute iſt. Die Individuen der Natur ſterben ab, die Gattung

1) A. a. O. S. 164. 165.
2) A. a. O. S. 175.

aber erhält ſich, und der Proceß, wodurch dieß Entſtehen und Vergehen nicht aufhört, ſondern ewig iſt, iſt die Art, wie das Abſolute ſich im Natürlichen manifeſtirt" [1]). „Gott iſt nicht Product, ſondern Proceß, und als Ende Anfang" [2]). „Gott oder der Proceß iſt 1) nicht eines ſeiner Momente, und er iſt nicht als Gott der Anfang und auch nicht als Gott das Ende, ſondern er iſt ſelbſt nur dieſer Proceß; 2) iſt dieſer Proceß weſentlich das Logiſche darin, weßhalb die Logik die Idee im reinen Elemente des Denkens, die realen Wiſſenſchaften dieſelbe mit mannigfaltigem Stoffe angethan, enthalten" [3]).

Mehr bedarf es nicht, um unſere Anſchauung ſelbſt durch ſolche Stimmen bewahrheitet zu finden, die Hegeln nur günſtig ſind.

Und nun noch die einzige Frage: Was iſt Gott nach dem Syſteme Hegels?

Wir haben zwar die Antwort ſchon oben gegeben; allein wir ſind nun im Stande, das dort Ausgeſprochene näher zu beſtimmen.

Nach Hegel iſt der dem Begriff entſprechende und dieſen Begriff ſelbſt conſtituirende ewige Gott zu unterſcheiden von dem in beſtimmter Zeit ſich verwirklichenden Gott.

Der ewige Gott iſt nichts Anderes als die im ewigen Proceſſe begriffene logiſche Idee.

Der wirkliche Gott hingegen iſt die in der jeweils beſtimmten Zeit gegenwärtige Natur und Menſchheit, worin die logiſche Idee ſich momentan verwirklichet, und aus dieſer Verwirklichung ſich zurücknimmt, um in erneueter concreter Geſtalt hervorzutreten.

Das Leben Gottes aber iſt die unaufhörlich in ſich kreiſende Bewegung, durch welche jener Proceß bewirkt wird, und welche dieſer Proceß ſelber iſt.

---

1) A. a. O. S. 179.
2) A. a. O. S. 180.
3) A. v. O. S. 180. vgl. S. 184. 185. 186. 188. 189.

Bayerische Staatsbibliothek München

Verbeſſerungen.

S. 120 Zeile 2 v. u. l. käme ſt. könne.
„ 121 „ 10 v. o. iſt „darum“ zu tilgen.
„ 461 „ 3 v. u. l. Ulrici ſt. Uſteri.
„ 610 „ 1 v. „ „ Verfaſſung ſt. Verfechtung.

Buchbinderei
SCHWAB
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Staudenmaier, Franz Anton,

Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie

Mainz 1844

Ph.u. 476 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047047-2